THEOLOGISCHER
JAHRESBERICHT.

UNTER MITWIRKUNG

VON

BAUR, BÖHRINGER, DORNER, DREYER, EHLERS, FURRER, HASENCLEVER, HOLTZMANN, KIND, KOHLSCHMIDT, KRÜGER, LOESCHE, LÜDEMANN, MARBACH, SIEGFRIED, SPITTA, WERNER, WOLTERSDORF

HERAUSGEGEBEN

VON

R. A. LIPSIUS.

ZEHNTER BAND

ENTHALTEND

DIE LITERATUR DES JAHRES 1890.

DRITTE ABTHEILUNG
SYSTEMATISCHE THEOLOGIE.

BEARBEITET

VON

BAUR, LIPSIUS, DORNER UND MARBACH.

BRAUNSCHWEIG 1891.
C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN
(APPELHANS & PFENNINGSTORFF).

LONDON.
WILLIAMS & NORGATE.
14, HENRIETTA STREET, COVENT GARDEN.

NEW-YORK.
GUSTAV E. STECHERT.
NO. 828 BROADWAY.

PARIS.
LIBRAIRIE FISCHBACHER.
(SOCIÉTÉ ANONYME) 33, RUE DE SEINE.

Einzelpreis 4 Mark.

Systematische Theologie.

Encyklopädie, Apologetik, Symbolik

bearbeitet von

D. **August Baur,**

Decan in Münsingen (Württemberg).

I. Encyklopädie.

† Kirchl. Handlexikon. Begründet v. *Meusel*, fortgef. v. *E. Haack* u. *B. Lehmann*. Lfg. 24—28. Bd. III, 241—640. Leipzig, J. Naumann. à *M* 1. — † *Wetzer* u. *Welte*, Kirchenlexikon. 2. A. Begr. v. *Hergenröther*, fortges. v. *Kaulen*. Hft. 62—68 (Bd. VI 1153—2078; Bd. VII 1—384). Freiburg, Herder. à *M* 1. — Calwer Kirchenlexikon. Hgg. v. *Zeller*. Lfg. 4—8. Bd. I, 369—1008. Calw, Vereinsbuchhandl. à *M* 1. — † Handlexikon d. kath. Theologie f. Geistliche u. Laien. Hgg. v. *J. Schäfler*. Hft. 35. Bd. III, 801—880. — Lexikon für Theologie u. Kirchenwesen. Hgg. von *H. Holtzmann* u. *R. Zöpffel*. 2 A. Lfg. 7—10. 258—816. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. à *M* 1 — *Perthes*' Handlexikon für evang. Theologen. Ein Nachschlagebuch für das Gesammtgebiet der wissenschaftlichen u. praktischen Theologie. Lfg. 7—10. Bd. I, 481—782. Gotha, F. A. Perthes. à *M* 1. — † *Robt. Eden*, the churchman's theological dictionary. New ed., revised. With an introd. notice by H. C. Moule. 394. London, Stock. 7 sh. 6 d. — † *Frz. Xav. Kraus*, über das Studium der Theologie sonst und jetzt. Rede. 2. verm. Ausg. VI, 530. Freiburg, Herder. *M* 1,60. — Wie studirt man Theologie? Von einem erf. Theologen. 2. verb. Aufl. Leipzig, Rossberg. 29. *M* —,60.

Das Calwer Kirchenlexikon, dessen 1. Bd. nun vollendet vorliegt, schliesst sich unmittelbar an das ebenfalls von *P. Zeller* herausgegebene Bibellexikon an (Biblisches Handwörterbuch, illustrirt, red. v. *Paul Zeller*, Calw u. Stuttgart 1885) und bildet zu dem letzteren das Seitenstück und zugleich die Ergänzung. Desshalb sind auch aus dem Kirchenlexikon (ergänzender Titel: theologisches Handwörterbuch, illustrirt) alle biblischen Artikel ausgeschlossen, und es ist dagegen in demselben „alles behandelt, was die christliche Kirche von

Anfang an bis heute gelehrt und erlebt, worin und wofür sie gearbeitet, was sie erlitten und erfahren hat". Da es vorzugsweise für den praktischen Geistlichen bestimmt ist, so ist auch „auf die praktischen Erscheinungen und Bestrebungen der Gegenwart besondere Rücksicht genommen, weshalb innere und äussere Mission, kirchliche und kirchenrechtliche Fragen, besonders der neueren Zeit, einen grösseren Raum einnehmen, als in ähnlichen Werken". Die Mitarbeiter an diesem Werke sind mit wenigen Ausnahmen württembergische Theologen und zwar fast durchweg jüngere; und es finden sich nicht bloss Namen etwa aus pietistischen Kreisen, sondern auch, und zwar in überwiegender Anzahl, von solchen, die wesentlich von Ritschl angeregt sind. Das Werk hat einen ganz eigenthümlichen Charakter, durch den es sich von den anderen concurrirenden Werken deutlich unterscheidet; bei aller Positivität der theologischen Richtung ist es im Gegensatz zu dem Meusel'schen Kirchenlexikon weitherzig, milde und objectiv in seinem Urtheil; im Unterschied von der strammen, mehr anregenden und die Kenntniss der Sache zusammenfassenden und zugleich voraussetzenden, wissenschaftlich strengen Art des *Holtzmann-Zöpffel*'schen Lexikons gemüthlicher, bequemer und mehr auf allgemeines Verständniss der Gebildeten berechnet; im Gegensatz zum *Perthes*'schen Handlexikon weitläufiger und belehrender. Besondere Hervorhebung verdienen u. A. die kirchenrechtlichen Artikel von Lic. *K. Rieker*. Das Werk wird gewiss seinen Leserkreis nicht nur neben den anderen Werken finden, sondern unter dieser ganzen Literaturgattung eine ehrenwerthe Stellung behaupten. — *Holtzmann* und *Zöpffel*'s Lexikon hat leider durch den allzufrühen Tod *Zöpffel*'s einen schweren Verlust erlitten; hoffen wir, dass dadurch keine längere Störung in der Herausgabe des überaus verdienstlichen Buches, über das wir uns auf unser Urtheil im vor. Jahrg. berufen können, verursacht werde. Eine vollständige Theilung des Werkes in zwei besondere Bände wäre doch vortheilhaft gewesen; die Zusammenfassung des ganzen Stoffes in e i n e n Band wird wohl einen zu voluminösen Band abgeben*). — *Perthes*' Handlexikon erfüllt auch in den neueren Lieferungen seine Absicht vollständig, n u r ein N a c h s c h l a g e buch zum schnellen Auffinden irgend welcher Einzelheit aus dem Gebiet der theologischen Wissenschaften, nicht aber ein Lehrbuch zum Studium sein zu wollen. Eine Ergänzung soll es später noch finden in dem „Theologischen Hilfslexikon". Das Handlexikon, das die Bearbeitung eines ungeheuren Stoffes umfasst, hat mit dem 1. Band den Buchstaben G. vollendet und ist auf drei Bände berechnet. Wegen der bis jetzt anderweitig nicht erreichten Reichhaltigkeit und gedrängten Zusammenfassung des Stoffes ist das Handlexikon durchaus zu empfehlen. — Ueber die Weiterführung des *Meusel*'schen Kirchenlexikons steht dem Ref. kein

*) Das Holtzmann-Zöpffel'sche Lexikon hat soeben (Juli), von Holtzmann vollends hinausgeführt und mit Nachträgen versehen, mit dem 12. Hefte seinen Abschluss erreicht.

Urtheil zu, da die Verlagshandlung ihm wegen seines in der Anzeige im vor. JB. bewiesenen Radicalismus die Uebergabe eines Rec.-Exemplars verweigert hat (!). — Die im Verlag von *Rossberg* in Leipzig erschienene Anweisung zum Studium der Theologie („Wie studirt man Theologie?") ist zwar recht wohl gemeint, auch giebt sie im Einzelnen recht wohl zu beherzigende Vorschläge und Ansichten, insbesondere auch darüber, was die Auffassung über die Studentenzeit überhaupt anbelangt. Doch scheint die Anweisung an einem doppelten Fehler zu leiden: sie lässt den Studirenden der Theologie zu früh den einstigen praktisch-kirchlichen Beruf ins Auge fassen, eine Betrachtungsweise, durch welche die naive Auffassung der theologischen Wissenschaft und der Wissenschaft überhaupt Noth leiden muss; im Zusammenhang damit steht zugleich die streng confessionelle Auffassung der Theologie einerseits und andererseits zugleich die Zurücksetzung, welche das Studium der Philosophie und ihrer Geschichte und, trotzdem, dass diese Lehrfächer dem im Anhang gegebenen Studienplan beigefügt sind, auch das der historischen Theologie erfährt. Warum ferner ein Studirender der Theologie, wenn er Neigung und Fähigkeit dazu hat, keine Specialstudien treiben soll, ist gar nicht abzusehen, wenn man nicht etwa nur eine allgemeine Drillung fürs Examen beabsichtigen will. Specialstudien, wie sie eben auch die akademischen Preisaufgaben voraussetzen, regen im Gegentheil die Selbständigkeit des Arbeitens an und haben gerade auch für das Studium der anderen Specialfächer einen ganz besonders fördernden methodologischen Reiz und Einfluss, und zwar fürs ganze Leben. Nebenbei bemerkt sei darauf hingewiesen, dass der Studienplan des Tübinger Stifts einen ganz anderen, viel gründlicheren und freieren Gang aufweist.

II. Apologetik.

A. M. Weiss, Apologie des Christenthums vom Standpunkt der Cultur u. Sitte. 2. Bd. Humanität u. Humanismus. 2. A. XVI, 988. Freiburg, Herder. ℳ 7. — *Fr. Kliche*, sind wir noch Christen? Eine ernste Frage an Christen. 32. Berlin, Wiegandt & Schotte. ℳ —,60. — *K. Fischer*, Glauben oder Wissen? Eine Untersuchung über die menschliche Geisteseinheit auf biologischer Grundlage. VIII, 60. Gotha, F. A. Perthes. — *G. Schnedermann*, das moderne Christenth., sein Recht u. sein Unrecht. Ein Vortr. 2. Abdr. 46. Leipzig, Hinrichs. — *G. Beck*, Antidodel. 3. A. 58. Zürich, Höhr. ℳ 1. — *W. Preyer*, die Seele des Kindes. 3. A. XVI, 539. Leipzig, Grieben. ℳ 9. — *H. Werner*, der religiöse Wahnsinn (ZV. XV. 3 u. 4). VI, 120. Stuttgart, Belser. ℳ 2,20. — *H. Sommer*, der christliche Unsterblichkeitsglaube im Gesichts- und Interessenkreise der modernen Bildung. 21. Braunschweig, Schwetschke u. Sohn. ℳ —,40.

Das ungünstige Urtheil, das wir über den ersten Band der Apologie des Christenthums von *Weiss* fällen mussten, müssen wir in Betreff des vorliegenden 2. Bds. wiederholen, und zwar in verstärktem Maasse. Es ist ja wohl richtig, dass das Christenthum allen Grund

hat, das Recht seiner streng moralischen Weltanschauung gegen einen sittlich entarteten, sentimentalen, die Fleischlichkeit und Sinnlichkeit entweder frech hervorkehrenden oder nur mit leichter ästhetischer Hülle verdeckenden Humanismus zu vertheidigen. Aber es ist einmal für eine wissenschaftlich sein sollende Arbeit eine durchaus unzulässige Tendenz, den römischen Katholicismus, besonders vollends in seiner neuesten Entwickelung, mit dem Christenthum schlechtweg zu identificiren, die moralischen Verirrungen, welche die Geschichte der christlichen Aera aufweist, nur dem ausserrömischen Christenthum bezw. dem Protestantismus in die Schuhe zu schieben und Rom als den alleinigen Hort gegen solche Auswüchse zu preisen. Zu welchen echt Janssen'schen Geschichtsauffassungen in Verschweigen und Verdrehen es dabei kommt, davon nur einige flagrante Beispiele: S. 136, wo die behauptete verhältnissmässige Reinheit der spanischen Schäferpoesie nur ihrer katholischen Gesinnung zugeschrieben wird; S. 328 f. das völlig verkehrte Urtheil über Zwingli's Lehre von der Sünde (natürlich nur nach Möhler und im Tone gewaltigster, moralischer Entrüstung!); S. 334 das niederträchtige Urtheil über das Verhältniss Goethe's zu Frau v. Stein, wie es allerdings nur in dem Gehirn eines vir obscurus entstehen kann, wie dann dagegen von der gräulichen Verwüstung, welche die Jesuitenmoral anrichtet, nicht ein Wörtlein gesagt wird. Recht erbaulich ist S. 449 die Bemerkung über Friedrich Schlegel und seine Einkehr in den Schooss der röm. Kirche; nach S. 527 ist der Humanismus der Importeur des Hexenglaubens im Reformationszeitalter, als ob die röm. Kirche daran gar keinen Antheil hätte; die alte Fabel, dass die Stedinger als T e u f e l s-verehrer mit Vernichtung gestraft worden seien, wird S. 565 wiederholt, natürlich weil man nicht zugeben darf, dass einem Papst diese Lüge aufgebunden worden ist! Davon, dass ein Innocenz VIII. und Alexander VI. die echten Päpste der humanistischen Renaissance und classische Vertreter der Sünde gewesen sind, über die der Vf. in allen Tonarten des Entsetzens donnert, davon weiss natürlich der heilige Ankläger des Humanismus nichts. Das ganze Buch mit seinem Citatenprunk, mit seinem künstlichen die Hölleheissmachen, mit seiner Verhimmelung der römischen Kirche ist einzig darauf berechnet, in Gimpeln, die aller Urtheilsfähigkeit bar sind, das Gefühl zu wecken, wie wohl die arme Seele im Schooss der römischen Hierarchie sich befindet, in ihrer Wahrheit, in ihrem Heil, wo man selber nun nichts mehr zu denken und zu thun braucht, sondern alles den Priester besorgen lässt. Von einem wissenschaftlichen Werth des Buches kann keine Rede sein. — Der Titel der Schrift von *Kliche* „Sind wir noch Christen?“ ist einigermassen irreführend, sofern man von der Schrift in der Erinnerung an die in Strauss' altem und neuem Glauben aufgeworfene Frage eine wissenschaftliche Auseinandersetzung über das Recht des Christenthums in der Gegenwart erwartet. Statt dessen aber erhalten wir eine allerdings sehr scharfe, aber durchaus wahre und sehr ernstlich zu beherzigende Kritik des faktischen praktischen

Christenthums in allen Kreisen der Bevölkeruug, insbesondere aber der modernen kirchlichen Machenschaften mit ihren Kirchenzuchtsversuchen, ihrer social-politischen Treiberei, ihrem Wohlthätigkeitshumbug u. s. w. Die gebildeten Stände werden gleichermassen wie die Bewohner des Landes zur Verantwortung gezogen und insbesondere auch, und zwar mit ganz vorzüglichem Rechte, jene vornehmen Pastoren mit ihrem gesellschaftlichen Hochmuth, denen nur wohl ist, wenn im „Herrenhof“ etwas „los“ ist, die aber mit den „dummen“ Bauern nicht umzugehen vermögen, weil sie es nicht wollen. So ist diese Schrift eine werthvolle, sehr ernste Apologie des wahren, echten, schlichten Christenthums gegen seine geräuschvollen, anmassenden, dünkelhaften, aufgeblasenen Vertreter. — Die etwas reclamenhafte und der Verlagsbuchhandlung wenig würdige, der Schrift selber beigelegte Empfehlung der Broschüre *Fischer*'s überschätzt den Werth derselben um ein Ziemliches. Denn dass es keine absolut voraussetzungslose Wissenschaft giebt, sondern dieselbe vielmehr überall einen Glauben voraussetzt, das ist gerade nicht neu, ebensowenig das Gesammtresultat, welches der Vf. aus seinen biologischen Forschungen entnimmt, — das durch Drummond wieder in Schwung gebrachte Verwischen der Grenzen zwischen Natur und Geist hat bei Fischer auch schon seine Wirkung gethan — dass der Wille zum Kern der Persönlichkeit des Menschen gehöre. Die Kritik im 2. Abschn. über die Versuche, Wissen und Glauben auszugleichen, und über die Denkrichtungen der Gegenwart ist nicht uninteressant, aber doch an einzelnen Stellen sehr von oben herniederfahrend; verwirrend ist die Unterlassung einer sauberen Scheidung von Glauben als Voraussetzung alles Handelns und Wissens und von Glauben im religiösen Sinne, wo es sich doch, wie ja im höchsten Maasse im Christenthum, nicht um Sachen, sondern um ein Vertrauensverhältniss von Person zu Person handelt (S. 32 ff.); unklar ist die Auffassung der heil. Schrift, die das eine Mal mit dem Wort Gottes identificirt wird, das andere Mal nur Urkunde der Offenbarung Gottes heisst. Zwischen berechtigtem Zweifel und Zweifel**sucht**, die aber auch nur Zweifel genannt wird, wird nicht genau unterschieden, über Offenbarungsthatsachen recht von oben herab geredet. Die Berufung auf R. Kübel und dessen selber oft recht unklare Theologie gereicht der Schrift auch nicht zur Vermehrung der wissenschaftlichen Schärfe; denn was mit der einen Hand geboten wird, das entzieht die andere wieder. Die Schrift bietet neben manchem Guten im Einzelnen im Ganzen wenig Förderung. — Viel Besseres und Förderndercs bietet der vortreffliche Vortrag von *Schnedermann* über das moderne Christenthum, sein Recht und sein Unrecht. Die Begriffsbestimmung und Würdigung des modernen Christenthums nach seinen Licht- und Schattenseiten, insbesondere die Kritik der romantisch-pessimistischen Feindschaft gegen alles moderne Wesen, aber auch des übertriebenen Cultus alles Modernen ist ebenso besonnen und klar, als überzeugend. Die Beurtheilung der schweizerischen Reformation (S. 32) ist zwar schief,

aber dieser Mangel kommt gar nicht in Betracht bei der Freimüthigkeit und Klarheit, mit der der Vf. die verschiedenen Hauptformen des modernen Christenthums, insbesondere auch Orthodoxismus und Confessionalismus, Pietismus und Methodismus beurtheilt. Ganz vorzüglich ist, was der Vf. über das allermodernste Christenthum oder genauer gegen dasselbe, das politische oder soidisant „practische" Christenthum sagt, wobei er auch auf das „theologische Streberthum mit schädlicher blasirter Selbstgefälligkeit oder leichtem Salonton" zu sprechen kommt, als ob „lediglich und allein das Christenthum alle Nöthe der Erde heilen könne, heilen werde, heilen müsse"; er redet sogar von einer christlichen Schwindel- und Gründerperiode, zeichnet scharf das ungesunde Treiben dieses modernen Christenthums mit seinen Massenerfolgen in Massenversammlungen, mit seiner Presse, Reclamen etc., mit seinem ganzen, englischen Ursprung verrathenden, Wesen. Dennoch ist der Vf. mit dem „Sorgenvollen" trotz naher Berührung gar nicht einig; er findet dessen Stellung zur hl. Schrift unklar, lehnt seine Empfehlung des württembergischen Pietismus ab und legt ein schneidendes Veto ein gegen das vom „Sorgenvollen" geplante Attentat auf die akademische Freiheit. Kurz: Alles in Allem eine in Kritik und Position gleich vortreffliche und empfehlenswerthe Schrift. — Zu den extremsten fanatischen Vertretern des Darwinismus, die aus demselben eine neue Religion machen, indem sie die, doch nur sehr unsicheren, Sätze desselben zu Dogmen stempeln, gehört der Züricher Botaniker *Dodel-Port*. Auf seine Schrift: Moses oder Darwin? giebt *Beck* in seinem Antidodel eine im Ganzen richtige und grösstentheils vernichtende Erwiderung. Aber der Vf. verunstaltet seine Schrift selber und entehrt seinen eigenen Namen durch die höchst unwürdigen Ausfälle gegen Furrer und Wysard, die ihm sein orthodoxer Fanatismus eingiebt (S. 9 f.). Wenn dann nur wenigstens der Vf. der strenge Bibelgläubige wäre, als den er sich gegen die Genannten aufspielt! Aber wie kann man einerseits zu Kopernikus' Weltansicht sich bekennen und die biblische Erzählung des Nebensächlichen entkleiden, die mosaischen Schöpfungstage umdeuten wollen und doch andererseits den strengsten Inspirationsglauben festhalten! Hätte der Vf. auf das ihm zugängliche Gebiet der Naturwissenschaft sich beschränkt, so hätte er wohlgethan; aber sein hochmüthig-„gläubiges" Hineinpfuschen in die Theologie, von der er nicht einmal die Grundfragen versteht (vgl. z. B. S. 16), benimmt seiner Schrift viel von ihrem Werth. Sodann erlaubt sich der Vf. auf dem Gebiet, wo er zu Hause zu sein den Beruf hat, eine Unredlichkeit, die nicht ungerügt gelassen werden kann: Bis zu S. 40 lässt uns der Vf. auf dem guten Glauben, dass seine Citate von S. 31 an aus Schaaffhaufen, Virchow, Kollmann, Weisbach etc. unmittelbar aus den Urquellen genommen sind, und erst auf S. 40 kommen wir darauf, dass er „Ranke, der Mensch", dessen Werk er erst dort nennt, ohne vorher seine Quellen anzugeben, recht gründlich ausgeschrieben hat! Auch das, was nachfolgt, ist zum grössten Theile,

ohne alle Angabe der Quelle, Ranke entnommen! Sapienti sat! — Ist einerseits der christlichen Apologetik jede Leistung als Beitrag willkommen, welche die Realitat des Geisteslebens gegenüber einem Materialismus behauptet, der aus leiblichen Funktionen allein das Leben des Geistes ableiten will, eine Gefahr, in welche auch der Herbartianismus bei seiner Erklärung der Entstehung der Sprache zu fallen droht, und ist andererseits ein solcher Beitrag um so willkommener, je ungesuchter er der Apologetik in den Schooss fällt, so können wir von diesem Gesichtspunkt das schon in 3. vermehrter Auflage erschienene Werk des Physiologen *W. Preyer* „die Seele des Kindes“ den Theologen nur auf das Allerangelegentlichste empfehlen, auch abgesehen davon, dass das Werk anthropologisch und pädagogisch von höchster Bedeutung ist. Für den apologetischen Zweck verweisen wir hauptsächlich auf das 16. und 23. Kapitel. — Während wir in dem Vf. des „Antidodel“ einen Naturwissenschaftler vor uns haben, der mit wenig Verstand, aber viel Anmaassung, in die Theologie hineinpfuscht, haben wir erfreulicher Weise in dem Vf. der Schrift „der religiöse Wahnsinn“, dem Pfarrer *Hermann Werner*, einen tüchtigen Theologen vor uns, der mit grösstem Erfolg die Schule tüchtiger Irrenärzte durchgemacht hat, und, wie z. B. sein sehr nüchternes Urtheil über Blumhardt beweist, ganz dazu gerüstet ist, durch reinigendes Handeln (nach Schleiermacher) auf Köpfe von Theologen einzuwirken, welche in der irrationellen Erklärung der Geisteskrankheiten, insbesondere des religiösen Wahnsinns, und zwar selbst durch Erneuerung des Glaubens an dämonische Besessenheit ein besonderes theologisches und Glaubensverdienst sehen und darum auch durch ganz aparte Einwirkung auf derart Unglückliche ihren „Glauben“ beweisen zu müssen meinen. Die Schrift verdient als Apologetik gegen falsches Christenthum die weiteste Verbreitung und Beherzigung gerade in den Kreisen der „Gläubigen“. — Kurz und vortrefflich ist der Vortrag *H. Sommer*'s über den christlichen Unsterblichkeitsglauben im Gesichts- und Interessenkreise der modernen Bildung. Indem der Vf. den eudämonistischen Unsterblichkeitsglauben einer weltflüchtig-spiritualistischen Gefühlsrichtung energisch bekämpft, weist er nach, wie unserem ganzen sittlichen Handeln unbewusst als conditio sine qua non alles sittlichen Handelns der Unsterblichkeitsglaube zu Grunde liege. Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt er nicht nur eine neue Grundlage für seine Ausführung, sondern auch eine neue Wendung für den Glauben selber, so dass derselbe gerade für den Gesichts- und Interessenkreis der modernen Bildung als unumgänglich nothwendig sich erweist.

3. Symbolik.

Krummacher, das apostolische Glaubensbekenntniss, seine Entstehung, seine Geschichte u. seine Bedeutung für die Gegenwart (Reform. d. Kztg. 1—3, 1—6; 11—13; 19—21). — † *J. T. Müller*, die symbolischen Bücher der evang.-

luth. Kirche. Deutsch u. lateinisch. 7 A. CXXVII, 987. Gütersloh, Bertelsmann. ℳ 8. — † *T. Joh. Grosse,* Unterscheidungslehren d. hauptsächlichsten, sich lutherisch nennenden Synoden, sowie der namhaftesten Sectenkirchen in den Verein. Staaten von Nordamerika. V, 132. St. Louis, Mo. Dresden, H. J. Naumann. ℳ 1. — *Ferd. Kattenbusch,* Lehrb. d. vergleichend. Confessionskunde. 1. Lfg. V, 132. Freiburg, Mohr. ℳ 3,60. — *Herm. Schmidt,* Handbuch der Symbolik od. übersichtliche Darstellung der charakteristischen Lehrunterschiede in den Bekenntnissen der beiden kath. u. der beiden reformatorischen Kirchen, nebst e. Anh. über Secten u. Häresen. XV, 490. Berlin, Reuther. ℳ 9. — 33 Fragen üb. d. Unterscheidungslehren der evang. u. kath. Kirche. 5. A. 64. Stuttgart 1889, evang. Gesellschaft. ℳ —,20. — Diasporakatechismus, d. h. kurzgefasster Unterricht über die wichtigsten Unterschiede zwischen der evang. u. kath. Kirche für die Evangelischen, so hin u. her in der Zerstreuung wohnen, in Fragen und Antworten zusammengestellt. 14. Stuttgart, Steinkopf. ℳ —,10. — *A. Ebeling,* D. Martin Luther's kleiner Katechismus. Urtext mit Angabe der Abweichungen bis 1580 u. in der hannoverschen Landeskirche, nebst Vorschlägen zu sprachl. Aenderungen u. Anmerkung. 53. Hannover, Meyer. ℳ 1,20. — † *M. A. Gooszen,* de Heidelbergsche Katechismus. Textus receptus mit toelichtende teksten. XIV, 166 u. 253. Leiden, Brill. — *Karl Müller,* der Heidelberger Katechismus. Abdr. des grossen und des kleinen Katechismus mit einer Einleit. u. d. Text betreffenden Anmerkungen. 40. Cöthen, Schettler. ℳ —,50. — Apologie der orthodoxen griechisch-orientalischen Kirche der Bukowina. 60. Czernowitz, Bischöfl. Buchdruckerei. — *J. B. Lightfoot,* Text-book of the Thirty-nine Articles of the Church of England, for teachers and stud. 262. London, Sonnenschein. 5 sh. — *G. J. Maclear,* an introduction of the creeds. XVIII, 319. London, Macmillan. 2 sh. 6 d. — † *Day,* the Thirty-nine articles of Religion explained and established. 316. Dublin, Hodges; London, Simpkin. 5 sh. — *Salmond,* an exposition of the Shorter Catechism. Edinburgh 1889, T. & T. Clark. — *Ph Schaff,* Creed revision in the Presbyterian churches. V, 67. New-York, Scribner's Sons. $ —,50. — *Ch. A. Briggs,* Revision of the Westminster confession (AR. Jan., 45—68). — *Ders.,* how shall we revise the Westminster confession of faith? V, 214. New-York, Scribner's Sons. $ 1. — *W. G. T. Shedd,* the meaning and value of the doctrine of decrees (PrRR. Jan., 1—25). — *Ders.,* the proposed revision of the Westminster standards. V, 93. New-York, Scribner's Sons. $ —,50. — *R. B. Welsh,* some observations on revision [of the Westminster confession]. (PrRR. April, 301—304.)

Der Vortrag *Krummacher*'s nimmt zum Ausgangspunkt die bekannten Verhandlungen auf der Kreissynode Berlin-Kölln über den Antrag Kochhann's betr. Abschaffung der Verlesung des sog. Apostolicums im Gottesdienst und die dabei gefallenen wegwerfenden Aeusserungen des Pastors Rhode, wobei sowol der Antrag als die Begründung durch Rhode, unter Berufung auf die Entgegnung Kögel's und Aeusserungen Kaiser Wilhelm's eine, die bekannte „gläubige“ Entrüstung athmende, Kritik erfahren. Sachlich bietet der eigentlich herzlich unbedeutende Vortrag gar nichts Neues; und dass der Vf. gar nicht ein Recht dazu hat, über die Kritik des sog. Apostolicums so hochmüthig und so entrüstet abzuurtheilen, beweist seine Umdeutung der Himmelfahrt Christi, wenn er S. 20b in offenbarstem Widerspruch mit Act. 1,9 f. den Himmel nicht vom sichtbaren, sondern vom überweltlichen Himmel, da Gott nicht im Himmel eingeschlossen sei, verstanden wissen will. Ebenso verhält es sich mit seiner Umdeutung der Auferstehung des Leibes. Der Vf. liegt im gleichen Spital krank

wie seine um ihres Unglaubens willen gescholtenen Gegner. — Von *Kattenbusch*'s Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde ist zunächst nur die erste Lieferung erschienen. Dieselbe enthält die Prolegomena in drei Capiteln (Confessionskunde und Symbolik, Kirchen und Kirche, Geschichte der Wissenschaft vom Verhältniss der Confessionen) und beginnt dann den ersten Theil, der von der „orthodoxen anatolischen Kirche“ handelt. Hier wird uns zuerst die Geschichte der Trennung der orientalischen und occidentalischen Kirche, und zwar ausgehend von der Selbstbezeichnung der orientalisch-orthodoxen Kirche, der hier ihre Deutung widerfährt, in ihren verschiedenen Stadien und Momenten erzählt (das Aufkommen von Constantinopel, der Protest des Papstes wider Constantinopels Zusammenstellung mit Rom, die innere Scheidung zwischen Orient und Occident, das Schisma des Photius und Cärularius); hierauf werden die Wiedervereinigungsversuche und zwar die Unionsconcilien von Lyon und Florenz, weiter die Bedeutung Russlands für die anatolische Kirche, sodann die Beziehungen zwischen der anatolischen und protestantischen Kirche uns vorgeführt und endlich dieses Capitel mit einer allgemeinen Erörterung zur Beurtheilung des Schismas des Orients und Occidents geschlossen. Das sechste Capitel bespricht dann den gegenwärtigen Bestand und die politisch-rechtliche Organisation der orthodoxen Kirche, und zwar kommen in dieser Lieferung noch zur Behandlung: 1) die gegenwärtige Gestaltung und Verfassung der orthodoxen Kirche in der Türkei (Patriarchat in Constantinopel, die drei anderen Patriarchate des Morgenlandes); 2) die nationalen Kirchen der von der Türkei abgefallenen Völkerschaften (die Kirche des Königreichs Hellas, die serbischen Nationalkirchen, die Kirchen der Rumänen, das bulgarische Exarchat); 3) die russische Staatskirche. — Schon dieser Ueberblick zeigt, dass wir es hier nicht mit einer Symbolik im hergebrachten Sinne zu thun haben; für eine solche Symbolik ist das Werk nicht dogmatisch genug in der Form und nach dem Inhalt, der hereingezogen wird, nicht auf die Darstellung der Lehre der Kirchen beschränkt; vielmehr ist die ganze Arbeit historisch-statistischer Art. Sofern jedoch in dem Wort Confession unwillkürlich die Beschränkung auf die öffentlich anerkannte Lehre der Kirchen enthalten ist, möchte auch der Name „Confessionskunde“ für das Werk zu enge sein; denn in Wahrheit ist das Buch eine vergleichende Kirchenkunde. Der Vf. hat dadurch, dass er die Schranken der hergebrachten Symbolik, für deren Anschauung doch das Wesentlichste, ja einzig Wesentliche in der kirchlichen Lehre lag, durchbrochen und an ihre Stelle eine historisch-genetische und statistische Betrachtung der verschiedenen Kirchen in den Vordergrund gerückt hat, sich ein überaus grosses Verdienst erworben, das ihm verbliebe, auch wenn er seinen Plan nicht einmal mit derjenigen Vollkommenheit in der Beherrschung des zum Theil sehr entfernt liegenden Stoffes und mit der völligen Klarheit der Darstellung, die das Werk durchaus zeigt, durchzuführen begonnen

hätte. Zu einem Gesammturtheil ist natürlich die Vollendung abzuwarten. — Viel mehr im Geleise der hergebrachten Symbolik bewegt sich *H. Schmidt*'s Handbuch der Symbolik, in welcher er allerdings unter Verzicht auf die vollständige Ausführung seiner ursprünglichen Absichten, doch seinen (StKr. 1887, 491—536. 599—646) dargelegten Plan verwirklicht. Das sehr geschickt und durchsichtig abgefasste und zur Orientirung vorzüglich geeignete Buch zerfällt, nachdem die Einleitung die gewöhnlichen Probleme erörtert hat, in zwei Theile und einen Anhang, der die Secten und Häresen charakterisirt. Der erste Theil behandelt die katholischen Kirchen, von denen die orientalische als die liturgisch-mystische Traditionskirche, die römische als die hierarchische Sacramentskirche bezeichnet wird; der zweite Theil bespricht die reformatorischen Kirchen, zunächst in ihrem Gegensatz gegen die mittelalterliche Kirche, und zwar sowol als hierarchische Gesetzeskirche, wie auch als päpstliche Traditions- und Sacramentskirche; dagegen sind die reformatorischen Kirchen einerseits die Kirche evang. Freiheit und persönlicher Heilsgewissheit, andererseits die Kirche der erwählten Heilsgemeinde, womit also die Opposition der lutherischen und der reformirten Kirche gegen Rom scharf unterschieden wird. Sodann folgt der Gegensatz der reformatorischen Kirchen unter sich, betrachtet nach dem Gegensatz in der Lehre vom Heilsgrund, vom Heilsmittler und von den Heilsmitteln. In diesen scharfsinnigen Definitionen zeigt sich die eigenthümliche Begabung des Vf. und der eigenthümliche Charakter seines verdienstlichen Werkes. — Die „Apologie der orthodoxen griechisch-orientalischen Kirche der Bukowina“ des Metropoliten Silvester an das k. k. Cultusministerium (auch von Kattenbusch S. 181, Anmerk., erwähnt) giebt ein höchst interessantes Bild von dem dermaligen Stand der Entwickelung, insbesondere aber von den Kämpfen der orthodox-anatolischen Kirche, welche sie sowol gegen bösartige Denunciationen, als auch gegen die propagandistischen Umtriebe der griechisch-unirten, d. h. mit Rom unirten Kirche zu bestehen hat. — Das Büchlein „Dreiunddreissig Fragen über die Unterscheidungslehren etc.“ zerfällt in zwei Theile, von denen der eine, kürzere, die Fragen und Antworten selber enthält, und zwar dem Verständniss von Schülern im Alter von 12—14 Jahren vortrefflich angepasst, der andere, längere, für die Hand der Lehrer die vortrefflich und mit grosser Belesenheit abgefassten Anmerkungen umspannt. Besonders gewandt ist die Einflechtung von Aussprüchen frommer Katholiken (Pflanz, Boos, Hirscher) in den Context der Anmerkungen. Der Titel „Unterscheidungslehren der evang. und kath. Kirche“ ist übrigens ungenau; denn die hier vorgetragene „evang.“ Lehre ist die specifisch-lutherische. — Der Diasporakatechismus (verfasst von Prälat v. Lechler in Ulm) ist ein sehr brauchbares Büchlein von mild-lutherischem Character, der katechetischen Form nach an den Heidelberger Katechismus erinnernd. Er eignet sich im Allgemeinen vorzüglich zu dem Zweck, zu dem er bestimmt ist. — *Ebeling*'s Ausgabe von Luther's

kleinem Katechismus hat keinen gelehrten Zweck, sondern will auf Grund der Benützung des gelehrten Materials dem Bedürfniss der Schüler, und zwar zunächst in der Provinz Hannover, dienen, wofür der Eisenacher Entwurf nicht genüge. Die Aenderungen, die der Vf. anbringt, beschränken sich aufs Nöthigste, sind durchaus begründet und geeignet, dem vom Vf. beabsichtigten Zweck zu dienen. — Die von *Müller* veranstaltete Ausgabe des Heidelberger Katechismus, des grossen und des kleinen, nach der Ausgabe von 1563 bezw. 1585, ist für Schulzwecke berechnet und sorgfältig nach diesen Rücksichten veranstaltet. Auf wissenschaftlichen Werth hat diese Ausgabe keinen Anspruch und in der Einleitung die Mittheilung von Veraltetem, das durch Gooszen's, dem Ref. leider nicht zu Gesicht gekommenes, Buch nun abgethan ist, insbesondere aber auch, dass Caspar Olevian, darin eine Art Vorläufer für Beyschlag in Halle, zum Hofprediger in Karlsruhe gemacht wird, hat Holtzmann (ZprTh. 1891, 192) heiter gerügt. — Die Schriften von *Maclean* und *Salmond* sind Handbücher zum Gebrauche für Studirende. — Auf den Streit über die Revision der Westminsterconfession beziehen sich die Schriften und Abhandlungen von *Schaff*, *Briggs*, *Shedd*, *Welsh* (vgl. JB IX, 410).

Religionsphilosophie und theologische Principienlehre

bearbeitet von

Richard Adelbert Lipsius.

I. Religionsphilosophie.

1. Principielles.

F. H. Johnson, what is Reality? (AR. Febr., 121—139; Apr., 407—425; Jun., 638—655). — † *J. Caird,* an Introduction to the Philosophy of Religion. Neue Ausg. 6 sh. — † *F. E. Abbot,* the Way out of Agnosticism, or the philosophy of free religion. X, 83 (88). Boston, Little, Brown & Co. $ 1 (London, Macmillan. 4 sh. 6 d.). — † Christianity and Agnosticism: a controversy: consisting of papers by *H. Wace, T. H. Huxley* and others. 399. 12⁰. New-York, Appleton. $ 1. — *Th. Caverno*, Theistic Agnosticism irrational (AR. Mai, 477—494). — † *P. F. Fitzgerald*, a protest against Agnosticism or philosophy of belief. 148. London, K. Paul. 3 sh. 6 d.

Die Ausbeute der religionsphilosophischen Arbeiten ist im verflossenen Jahre eine verhältnissmässig geringe gewesen. Die IX, 357 kurz charakterisirten Aufsätze von *Johnson* sind durch drei weitere vermehrt worden, welche die Ueberschriften führen Mechanism transformed, A hierarchy of beings, Pantheistic theism. — Der Streit über den Agnosticismus wird in England und Amerika noch immer fortgesetzt. Eine Sammlung der zwischen *Wace* und *Huxley* über diese Frage gewechselten Streitschriften (IX, 357) ist, mit einigen weiteren Stücken vermehrt, in Amerika veranstaltet worden. — *Caverno* sucht zu zeigen, dass der Agnosticismus, sofern er gegen den Theismus sich kehre, unverständig sei, richtet sich aber im Grunde nur gegen die Behauptung, dass man über religiöse Dinge überhaupt nichts wissen, also auch durchaus nichts aussagen könne. Es handelt sich aber um die Frage nach den Grenzen wissenschaftlicher Erkenntniss.

G. M. Schuler, der Materialismus, gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung [Zur Wehr' und Lehr']. 295. Berlin, Germania. ℳ 3. — *J. M. Baldwin*, recent discussion in materialism (PrRR. Juli, 357—372). — *O. Veeck*, über L. Büchner's natürliche Weltordnung (PrK. 15, 337—345; 16, 367—372; 17, 395—404). — *Fr. Erhardt*, Mechanismus und Teleologie. Eine Abhandlung über die Principien der Naturforschung. 160. Leipzig, Reisland. ℳ 3,60. — *J. T. Bixby*, is soul a baseless hypothesis? (BS. Apr. 191—215). — *L. Feuerbach*, Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie [Werke Bd. X]. 2. A. 264. Leipzig, O. Wigand. ℳ 5. — † *C. F. Retzer*, die naturwissenschaftliche Weltanschauung und ihre Ideale. Ein Ersatz für das religiöse Dogma. 64. Leipzig, Wiest. ℳ 1. — *L. Besser*, die Religion der Naturwissenschaft. 125. Bonn, Strauss. ℳ 2. — *F. Wollny*, der Atheismus als Heilswahrheit. 25. Leipzig, O. Wigand. ℳ —,50. — *J. Cotter-Morison*, Menschheitsdienst. Versuch einer Zukunftsreligion, übers. v. L. Lauenstein. Mit Vorwort v. L. Büchner. III, 312. Leipzig, Reissner. ℳ 4. — *Ders.*, im Dienst der Menschheit. Versuch einer Zukunftsreligion. Autoris. Uebers. v. J. Odenwald. XXV, 248. Leipzig, O. Wigand. ℳ 4.

Der Kampf gegen den Materialismus wird noch immer, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise in Deutschland geführt. Die Schrift von *Schuler* enthält eine Bestreitung des Materialismus vom ultramontanen Standpunkte aus, in einem ebenso zuversichtlichen wie stürmischen Tone, der durch den Werth der Leistungen doch nur sehr theilweise gerechtfertigt wird. Immerhin enthält die Arbeit neben vielem Unstichhaltigen und zahlreichen Gemeinplätzen doch auch manches Gute. — *Baldwin* wirft die Frage auf, ob die moderne physische Psychologie zur Entdeckung eines wirklichen Uebergangs von Nervenkraft in Denkthätigkeit geführt habe und beantwortet dieselbe an der Hand der neuesten Untersuchungen auf diesem Gebiete (v. Schiff, Marique, Bain, Wundt, Mandsley) mit Nein. — *O. Veeck*, der uns vor einiger Zeit mit einer schönen Arbeit über Trendelenburg (VIII, 316) beschenkt hat, giebt eine scharfe Kritik des Büchnerschen Materialismus und des völlig vergeblichen Versuchs, auf dieser materialist. Grundlage eine Moral aufbauen zu wollen, insbesondere Gewissen und moral. Gefühl lediglich für den Ausdruck der durch lange Gewohnheit mächtig gewordenen socialen Instincte zu erklären. Treffend zeigt *V.* die Unmöglichkeit, diese Utilitätsmoral zu einer allgemein verpflichtenden zu machen, und betont demgegenüber die absolute Geltung der moralischen Werthurtheile. — *Erhardt* weist die Möglichkeit ebenso wie die Wirklichkeit der Teleologie auch im Naturleben nach, zeigt, dass Teleologie und Causalität einander nicht widersprechen und kommt schliesslich zu dem Ergebnisse, dass man keine Naturveränderung erklären könne, ohne geistige Factoren in Betracht zu ziehen. — *Bixby* bekämpft die materialistische Leugnung der Seele mit Hinweis auf den Unterschied der äusseren materiellen Vorgänge und der inneren Vorgänge des Geisteslebens, auf die radicale Verschiedenheit der beiderseitigen Gesetze (?) und auf die Unmöglichkeit, die Thatsachen des Bewusstseins und die höheren Eigenschaften des Geistes aus materiellen Kräften zu erklären. — Den materialistischen und atheistischen Standpunkt vertreten die Schriften

von *Retzer*, *Besser*, *Wollny* und *Morison*. Zur Charakteristik können die der Schrift von *B.* vorausgeschickten „Resultate“ dienen. Empfindung, Vorstellung, Bewusstsein sind „ohne Gehirn“ nur Worte für körperliche Vorgänge; das menschliche Ich ist vergänglich, seine Heimath die Erde; die Religion besteht nicht in einem Verhältnisse zu einer „ausserweltlichen“ Macht, sondern ist lediglich eine in den Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft begründete „sociale Disciplin“. Ungefähr dasselbe sagen die drei anderen oben Genannten auch.

2. Religion und Wissenschaft.

E. Wilm, Religion und Wissenschaft. Ein Sühneversuch. 63. Leipzig, Fock. ℳ 1. — † *W. Heinrich*, Gott und Materie. Betrachtungen zur Versöhnung von Religion und Wissenschaft. 57. Leipzig, M. Spohr. ℳ 1,20. — † *A. H. Simonin*, Synthèse scientifique et philosophique. De l'unité rationale des croyances relativement aux notions et aux vérités universelles. fr. 4. — † *M. Bonnefoy*, la religion future d'accord avec la science, la raison et la justice. 372. Paris, Fischbacher. fr. 3,50. — † Religious systems of the world, national, christian and philosophic. A collection of adresses. 7 sh. 6 d. — *Mac Coll*, Christianity in relation to science and morals. 3. A. 378. London, Rivingtons. 6 sh. — † *J. H. Stirling*, Philosophy and theology [Gifford Lectures]. XVI, 407. Edinburgh, T. & T. Clark. $ 3,75. — † *R. Watts*, the new apologetic or the down-grade in criticism, theology and science. XVIII, 358. Belfast, Assembly's College (New-York, Scribner & Welford). $ 2,25. — *R. S. Foster*, Studies in theology. 3 Bde. Prolegomena. VIII, 344. Theism. XII, 450. The supernatural Book. XIV, 430. — *C. M. Mead*, supernatural revelation: an essay concerning the basis of the Christian faith. XIII, 469. New-York, Randolph & Co. $ 2,50. — † *J. R. Leebody*, religious teaching and modern thought. London, Frowde. 1 sh. 6 d. — *A. Cave*, the conflict between Religion and Science (AR. Nov., 441–452). — † *H. C. Hansen*, Moral, Religion og Videnskab. Kritish Afhandling. 156. Kopenhagen, Gad. Kr. 1,80.

Der gut gemeinte, aber recht dilettantische Sühneversuch von *Wilm* will an die Stelle des tödtenden Buchstabens der Bibel und der von dem Vf. sehr scharf bekämpften Orthodoxie eine Humanitätsreligion setzen, die auf dem Glauben an einen lebendigen, selbstbewussten und hilfreichen Gott beruht, und Religion, Moral und Vernunft ebenso wie Diesseit und Jenseit auf eine höhere Einheit bringt. Worin aber diese höhere Einheit bestehen soll, wird dadurch noch nicht ins Klare gesetzt, dass wir hören, es dürfe weder wie im Judenthum die Religion der Moral, noch wie im Christenthum die Moral der Religion untergeordnet werden. Die ganze Dogmatik soll als unvereinbar mit der modernen Weltanschauung beseitigt, der Unsterblichkeitsglaube zur Privatsache gemacht werden. Auf diese Art ist es freilich leicht, Frieden zu stiften. — Eine Reihe von Arbeiten englischer Verfasser wandelt einfach in den Bahnen der herkömmlichen Apologetik. *Foster's* Buch ist sehr umfangreich. Der erste Band behandelt die philosophische Grundlage der Theologie oder die rationalen Principien des relig. Glaubens: Glauben und Wissen, Bedingungen der Erkenntniss, Thätigkeit der Vernunft

bei der Aufnahme der Offenbarung u. s. w. Der zweite Band behandelt den „kosmischen Theismus“ oder Naturtheismus, und besonders ausführlich die Beweise für das Dasein Gottes, welche als zwingend betrachtet werden. Der dritte behandelt vom Standpunkte eines strengen Supernaturalismus aus die Bibel als Urkunde der göttlichen Offenbarung. — *Mead* erörtert die fundamentalen Fragen der Apologetik über Offenbarung, Wunder, Inspiration, Schriftautorität in herkömmlicher Weise, aber klar und sorgfältig. Der kirchlichen Inspirationstheorie gegenüber sieht sich auch der Vf. genöthigt, einen freieren Standpunkt einzunehmen, was bei einem amerikanischen Theologen immerhin Anerkennung verdient. — *Cave* entdeckt, dass der Conflict zwischen Religion und Wissenschaft nicht in der Natur der Religion (!), sondern in der menschlichen Natur begründet sei. Statt Conflict zwischen Religion und Wissenschaft müsse man aber richtiger sagen: Conflict zwischen Theologie und Wissenschaft. Gleichwohl sei auch die Theologie Wissenschaft: sie habe es mit Thatsachen zu thun, suche Gesetze zu erreichen und beschränke sich dabei auf ein bestimmtes Gebiet von Thatsachen, die sie systematisire. Dann wird im Einzelnen gezeigt, inwiefern es auch die Theologie mit Thatsachen zu thun habe (Religion, Offenbarung, Geschichte des Gottessohns, christliches Bewusstsein u. s. w.), wobei es dem Vf. nichts verschlägt, dass unter dem Gesammttitel „Thatsachen“ die verschiedensten Dinge zusammengefasst werden.

A. N. Böhner, Monismus. Die Naturwunder in ihrer Einheit mit dem Leben des Geistes. VIII, 202. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2,50. — *E. Dennert*, die geschichtliche Entwickelung der Descendenztheorie. 48 (ZV. XV, 8). Stuttgart, Belser. *M* 1. — *G. J. Romanes*, Evolution in man. Origin of human faculty. VIII, 452. New-York 1889, Appleton & Co. — † *H. Mac Queary*, the evolution of men and christianity. III, 410. 12°. Ebda. $ 1,75. — *M. Adams,* the continuous creation: an application of the evolutionary philosophy to the Christian religion. VI, 259. 12. Boston 1889, Houghton, Mifflin & Co. $ 1,50.

Böhner macht sich in neun „Naturbildern“ anheischig zu beweisen, „dass die Ergebnisse der Naturwissenschaften die christliche Weltanschauung im Gegensatze zu Nihilismus und Pessimismus ausser Zweifel stellen“. Die Entwickelung des Schönen und Erhabenen im Reiche der Natur stehe im Einklang mit dem Adel des menschlichen Geistes, die Gesetze des Lichtes stimmten überein mit dem Gesetze des geistigen Lebens; Stoff und Kraft seien ebenso wesentlich eins, wie die Naturordnung mit der sittlichen Weltordnung. Als weitere Belege für den die Einheit von Christenthum und Naturwissenschaft gewährleistenden Monismus werden angeführt: das unzerstörbare Band, welches alle Glieder des Weltalls mit Gott vereinigt, das Walten des Ewigen in der scheinbar zufälligen Entstehung neuer Lebensgebilde, die Gewissheit des Fortlebens des menschlichen Geistes auf der höheren Stufe des Gottesreichs, die Majestät des Ewigen in der grossen

Harmonie des Alls und die Aussicht in die Ewigkeit, das Heiligthum der Menschheit und dessen Triumph über alle Stürme der Vergänglichkeit. Das massenhaft beigebrachte und wenig geordnete Material wirkt eher verwirrend als belehrend. Summa: der Wolf weidet friedlich neben dem Lamm! Die ebenso dilettantische als phrasenhafte Schrift ist dem Herzog von Coburg-Gotha gewidmet, der in ziemlich stümperhaften Versen als Schützer des reinen Christenthums gefeiert wird. — Werthvoller sind einige Arbeiten über die Descendenz- und Evolutionstheorie. *Dennert* verfolgt die geschichtliche Entwickelung der Descendenztheorie von den alten griech. Naturphilosophen bis auf die neuesten, in den verschiedensten Stücken von Darwin und Häckel abweichenden naturwissensch. Hypothesen, stellt der mechanischen, alle Entwickelung lediglich aus äusseren Umständen herleitenden Theorie die schon von Kant vorgetragene Lehre eines inneren Entwickelungsgesetzes gegenüber, und betont mit Recht, dass ethische und religiöse Fragen mit rein naturwissenschaftlichen nicht verquickt werden dürfen. — *Romanes* wendet die Evolutionstheorie auf die Erklärung der menschlichen Seelenthätigkeiten an, wobei die Parallele zwischen Ontogenie und Phylogenie und der Versuch, eine stetige Steigerung der Seelenthätigkeiten in der Thierwelt nachzuweisen, eine Hauptrolle spielt. Sehr eingehend sucht Vf. die von den Erscheinungen der Sprache entlehnten Einwendungen Max Müller's zu beseitigen. — *Adams* stellt sich die Aufgabe, die „Evolutionsphilosophie" auf die christliche Religion anzuwenden und behandelt in 18 Abschnitten die wichtigsten in Betracht kommenden Fragen in ebenso klarer als warmer Darstellung. Ebenso begeistert für die Evolutionslehre wie für den christlichen Theismus sucht er die Vereinbarkeit beider zu zeigen und stellt zu dem Ende die religiöse und sittliche Entwickelung des Menschengeschlechts unter denselben Gesichtspunkt einer creatio continua wie die Entwickelung des Naturlebens. Evolution ist stetige Entwickelung nach bestimmten Gesetzen mittelst immanenter Kräfte. Von diesem Evolutionsbegriff zeigt *A.* treffend, dass derselbe mit dem Glauben an einen persönlichen, selbstbewussten, allmächtigen Willen aufs Beste vereinbar sei. Die strenge Wissenschaft kann von Gott nichts aussagen; sie hat es mit den endlichen Ursachen, nicht mit der Endursache zu thun. Dagegen fordert der religiöse Glaube die innigste und unmittelbarste Verbindung Gottes mit der Natur, oder seine Immanenz in den Naturkräften. Die Naturgesetze sind nichts ausser Gott, sondern der Ausdruck seines auf den Naturverlauf hingerichteten intelligenten Willens. Die heil. Schrift betrachtet *A.* als eine Urkunde relig. Entwickelung; ebenso sucht er das Problem des Uebels durch die Entwickelungslehre zu lösen, und zeigt sodann, wie die Unsterblichkeit die Vollendung der Entwickelung oder die Vollendung des göttlichen Schöpfungswerkes sei, lässt sie aber an diejenigen sittlichen Eigenschaften geknüpft sein, welche die wesentlichen Bedingungen eines göttlichen, also unsterblichen Lebens sind. Auch mit dem christlichen Glauben

steht die Entwickelungslehre nach dem Vf. so wenig in Widerspruch, dass sie gerade umgekehrt dem Glauben an die in Christus zu ihrer Vollendung gekommene Menschwerdung Gottes einen neuen Stützpunkt verleiht. Schön und tief gegründet ist hier namentlich die Erörterung über Glauben und Wissen, bei welcher Vf. an den Glaubensbegriff des Hebräerbriefes sich anschliesst, und das Wesen des Glaubens im Unterschiede vom wissenschaftlichen Beweise, der es nur mit dem Sichtbaren zu thun hat, freilich nicht in ein Fürwahrhalten geschichtlicher Thatsachen, wohl aber in die innere Gewissheit des Unsichtbaren und Gehofften setzt. Allerdings aber giebt er zu, dass die Evolutionslehre zu einer Umgestaltung des kirchlichen Dogma führen müsste, was er namentlich am Wunderglauben zeigt. Von einer Durchbrechung des Naturgesetzes will auch *A.* nichts hören, wohl aber betrachtet er die fortschreitende göttliche Erleuchtung des Menschengeistes als ein stetig sich wiederholendes und sich steigerndes Wunder. Interessant sind auch die Abschnitte, welche der socialen Entwickelung, der Consolidation des gesellschaftlichen Lebens und dem Verhältnisse von Socialismus und Individualismus gewidmet sind. In der Sphäre des relig. Lebens legt *A.* ein kräftiges Wort für den Individualismus ein; er zeigt, wie es sich hier zunächst um die persönlichsten Angelegenheiten des Individuums handelt und wie es gerade das Christenthum sei, welches diesen Individualismus — der übrigens von selbst wieder zur religiösen Gemeinschaft führe — begründet habe.

P. Janet, Introductions à la science philosophique. Philosophie, science, théologie (Rev. Phil. No. 10). — † *R, Allier*, Religion, théologie, philosophie (ID.) (RThPh. 2, 81—94). — *H. Bois*, Théologie et philosophie (ib. 97—119). — *G. Frommel*, théologie et théologie. A propos de la régénération chrétienne (ib. Mai, 276—295). — *Ders.*, Réponse à M. H. Bois (ib. 296—304).

Unter den Franzosen sind es namentlich die Vertreter der spiritualistischen Schule, welche eine Versöhnung von Religion und Wissenschaft, bezw. von Theologie und Philosophie, wenn auch mit wenig zureichenden Mitteln erstreben. Die bereits IX, 358 angeführten Abhandlungen von *Janet* werden fortgesetzt. Die Philosophie ist eine Wissenschaft der Probleme, welche die Phänomene des menschlichen Geistes analysirt und die beobachteten Thatsachen auf Gesetze zurückführt. Sie geht nicht von einem bestimmten credo der natürlichen Religion aus, sondern hat das absolute Prüfungsrecht; aber das praktische Leben bedarf fester Principien, gemeinsamer von Allen anerkannter Grundsätze. Beides vereinigt sich durch die Erwägung, dass das Recht der Prüfung die Pflicht derselben einschliesst, also die Anerkennung moral. Grundsätze voraussetzt. Die Beziehungen der Philosophie und Theologie wurden namentlich in den sog. metaphysischen Dogmen, von der Trinität, Menschwerdung Erlösung gefunden. Die Schwierigkeiten derselben lassen nach dem Vf. doch alle eine philosoph. Lösung zu: so wird die Wahrheit der

Trinität in dem Satze gefunden, dass der Ursprung der Dinge „Einheit verbunden mit Vielheit“ ist. Mit dieser Art von Metaphysik lässt sich freilich nicht viel anfangen. — Fruchtbarer sind die von *H. Bois* in der RThPh. angestellten Erörterungen. Gegenüber der absoluten Kluft, welche Gaston Frommel zwischen Philosophie und Theologie, natürlicher und christlicher Erkenntniss zu befestigen sucht (VIII, 308; IX, 359), vertheidigt *B.* seinen schon früher (RThPh. 1888, Jan., März, Oct., Dec. vgl. VIII, 311) vertretenen Standpunkt, nach welchem die (systemat.) Theologie selbst nur eine Art von Philosophie, nämlich christliche Philosophie ist und zeigt recht geschickt, wie im Grunde sein Gegner selbst durch die von ihm gemachten Zugeständnisse zu der gleichen Consequenz geführt werde. Sehr richtig führt er weiter aus, dass die christlich-religiöse Erfahrung die allgemein-menschliche zur Voraussetzung habe und dass keine christliche Theologie in der Welt jemals ohne den Einfluss der Philosophie zu Stande gekommen sei oder zu Stande kommen könne. Ebenso bestreitet er entschieden, dass die auf das sittliche Bewusstsein gegründete Philosophie dem Christenthum feindselig sein könne und deckt den Grundfehler Frommels auf, dass diesem die Philosophie identisch sei mit empirisch-causalem Erkennen. Auch wenn man die einfache Identificirung von christlicher Philosophie und Dogmatik nicht zu billigen vermag, wird man diese Ausführungen sehr beachtenswerth finden müssen. — Die in sehr gereiztem Tone gehaltenen Erwiderungen von *Frommel*, von denen die erstere gegen die Beurtheilung Frank's durch Bois (VII, 359 flg.) gerichtet, die letztere eine Replik auf die Antwort von B. ist, bringen keine sachliche Förderung.

3. Historisch-kritisches.

W. Windelband, Geschichte der Philosophie. 2. Lfg. 129—256. Freiburg, Mohr. ℳ 2,50. — *H. Smith*, Spinoza and his environnement. A critical essay with a translation of the Ethics. CLXXIX, 244. Cincinnati 1886, Clarke & Co. — *W. Koppelmann*, Immanuel Kant und die Grundlagen der christl. Religion. XII, 113. Gütersloh, Bertelsmann. ℳ 1,80. — *E. Caird*, the critical philosophy of Immanuel Kant. 2 Bde. Glasgow 1889, Maclehose & Sons. — *J. Mac Bridge Sterret*, studies in Hegel's Philosophy of Religion. XIV, 348. New-York, Appleton & Co. — *A. Baur*, E. Zeller als Religionsphilosoph (PhM. 536—603). — *Fr. Hummel*, die Bedeutung der Schrift von Karl Schwarz: über das Wesen der Religion. XII, 175. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. ℳ 3. — *O. Pfleiderer*, the development of theology in Germany since Kant and its progress in Great Britain since 1825. Translated under the author's supervision by J. F. Smith. 402. London, Sonnenschein. 10 sh. 6 d. — *G. Voigt*, der moderne Pessimismus (ZV. Heft 105). 48. Stuttgart 1889, Belser. ℳ 1. — *J. W. van der Linden*, Uebersicht der religionsphilosoph. Arbeiten einiger niederländ. Theologen in den letzten dreissig Jahren (JprTh. 3, 357—396). — † *G. Spicker*, Spencers Ansicht üb. das Verhältniss der Religion zur Wissenschaft. 42. 4°. Münster, Coppenrath. ℳ —,80. — *H. Gruber*, August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre (Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach. No. 45). VIII, 144. Freiburg, Herder. ℳ 2. — † *Franchi*, ultima critica: la filosofia delle scuole italiane. 660. 16°. Mailand, Palma. L. 5,50.

Von *Windelband's* Geschichte der Philosophie (IX, 362) ist die zweite Lieferung erschienen, die von der ethischen Periode der hellenistisch-römischen Philosophie bis zur zweiten Periode der mittelalterlichen Philosophie reicht. — Die Arbeit von *Smith*, welche hier nachträglich verzeichnet werden mag, sucht die Philosophie Spinoza's durch Vergleichung mit den Anschauungen von Baco, Descartes, Hume, Kant, Coleridge, Hamilton u. A. zu erläutern. — *Koppelmann* bekennt sich selbst als einen Anhänger der Kantischen Philosophie, namentlich der in der Kritik der praktischen Vernunft ausgesprochenen Moralprincipien, glaubt aber den Nachweis führen zu können, dass Kant's Stellung zum Christenthum keineswegs eine nothwendige Folge seiner Principien sei, dass vielmehr eine Untersuchung, welche sich „innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft hält“, zu Ergebnissen führe, die mit dem Christenthum im besten Einklange ständen, wenn sie auch die ganze Tiefe des christlichen Glaubenslebens nicht zu erschöpfen vermöge. Dies sucht Vf. im Einzelnen zu zeigen an den Lehrstücken von der Wiedergeburt (wo er die von Kant gesetzte Möglichkeit einer sittlichen Erneuerung aus eigener Kraft als Inconsequenz bestreitet), von der Gnade (deren Offenbarung nur historisch vermittelt sein könne), von der Person Christi (dessen sittliche Einzigkeit Kant nicht bestreite, dessen mittlerische Bedeutung aber von ihm nicht verstanden werden könne), von der Kirche (die Kant lediglich als menschliche Gründung betrachte, obwohl er selbst betone, dass nur von Gott eine Kirche gegründet werden könne) und von der heil. Schrift (die er nur nach ihrem Lehrinhalte zu würdigen wisse). Die geübte Kritik trifft manches Richtige, wenn auch die Kant vorgeworfenen Widersprüche mit seinen eigenen Principien häufig nicht erwiesen sind. Eine besondere Förderung erfährt unsere Würdigung der Kantischen Religionsphilosophie durch diese Schrift nicht. — Ganz andere Bahnen schlägt die Schrift von *Caird* ein, welcher schon früher eine Kritik der Kantischen Philosophie veröffentlicht hat. Die vorliegenden zwei Bände geben eine Darstellung des ganzen Kantischen Systems, der Kritik der reinen Vernunft in völlig neuer Bearbeitung und der beiden anderen Vernunftkritiken. Mit der Darstellung ist vielfach eine eigenthümliche Auslegung Kant's verbunden, die nicht bloss in der Methode, sondern auch in den Ergebnissen von den Anschauungen der deutschen Neukantianer abweicht und Kant zu beurtheilen sucht, nicht wie er wirklich ist, sondern wie sein Einfluss in den folgenden Systemen sich entwickelt hat. Die Folge ist eine Kant-Auslegung im Hegel'schen Sinne, wie sie in Deutschland vor 50 Jahren üblich war (vgl. SR. Juli, S. 59 bis 91). — *Sterret* bekundet sich als einen eifrigen Hegelianer der rechten Seite, und legt die Hegel'sche Philosophie in diesem Sinne zurecht, um dieselbe in den Dienst der herkömmlichen theologischen Apologetik zu stellen. Auch diese Tendenz liegt in Deutschland 50 Jahre zurück. — *A. Baur* giebt eine dankenswerthe Uebersicht der religionsphilosoph. Anschauungen von E. Zeller, sowohl der

früheren aus seiner Hegel'schen Zeit, als der späteren, nachdem er sich dem Kriticismus zugewendet. Das Verdienst schon seiner früheren Arbeiten besteht darin, dem Hegel-Straussischen Intellectualismus entgegengetreten zu sein. Indem Z. aber die Religion im Unterschiede von der theoretischen und praktischen der „pathologischen“ Geistesthätigkeit zuweist, kommt er Feuerbach nahe mit dem (übrigens ganz richtigen) Satze, dass die Religion, obwol sie der Vorstellungen nicht entbehren kann, doch nicht nach dem fragt, was Gott, die Welt, der Mensch an sich ist, sondern wie sich Gott zu dem Menschen und der Mensch zu Gott verhält. Obwol Z. nun das Object der Religion nicht wie Feuerbach für Täuschung erklärt, so führt ihn doch seine abstracte Fassung des Absoluten dazu, die der Religion eigenthümliche individuelle Beziehung des Menschen auf seinen Gott für eine Verunreinigung des wissenschaftlichen Denkens zu erklären, während doch gleichwol das religiöse Bedürfniss ein nothwendiges sein soll. Dieser Widerspruch sei in der damaligen philosophischen Ueberzeugung Z.'s gegründet. In der zweiten Periode unternimmt es Z., den Ursprung der Religion überhaupt psychologisch und historisch zu erklären, bezeichnet Furcht und Hoffnung als die das subjectiv-religiöse Leben erzeugenden Momente, und sucht nun unter Voraussetzung einer stetigen Abhängigkeit der religiösen Entwickelung von der intellectuellen und sittlichen Cultur, die Geschichte des relig. Bewusstseins als einen geradlinigen Fortschritt vom rohesten Fetischismus bis hinauf zum geistigsten Monotheismus zu erklären. Hiergegen macht *B.* geltend, dass nicht Furcht und Hoffnung, sondern das Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Macht der Ursprung der Religion sei; dass ferner die Abhängigkeit der Religion von der Culturentwickelung keine einseitige sei, sondern dass immer auch das umgekehrte Verhältniss stattfinde, desgleichen dass der Fortschritt des relig. Bewusstseins kein geradliniger, sondern ein oft durch Rückbildung und Entartung gestörter sei. Ausserdem tadelt er, dass Z. trotz der energischen Vertheidigung des selbständigen Rechtes der Religion den Offenbarungsglauben für eine Täuschung erkläre, dass also die aus dem Boden einer naturalistischen oder auch intellectualistischen Fassung des Religionsbegriffes stammenden Widersprüche nicht gehoben seien. Dies liege aber zuletzt an dem deistischen (?) Charakter des Zellerschen Gottesbegriffs. — Eine ganz vorzügliche Arbeit ist die gekrönte Preisschrift von *Hummel* über Karl Schwarz. Zuerst wird der allgemeine Charakter der wissenschaftlichen Bewegung zu der Zeit, wo Karl Schwarz sein Wesen der Religion schrieb, entwickelt, und die Stelle aufgewiesen, an welcher er in die bisherige Entwickelung eingreift; darnach werden die hauptsächlichsten Aufstellungen jener Schrift im Einzelnen durchgenommen und ihre Bedeutung dargelegt. *H.* bekennt sich entschieden zu den erkenntnisstheoretischen Grundsätzen des Ref., zeigt aber sehr treffend, wie Schwarz im Gegensatze zu der materialistischen Wendung, welche der philoso-

phische Idealismus in Feuerbach nahm, einen speculativen Theismus zu begründen unternahm, der unter Festhaltung der Wahrheitselemente des Hegel'schen Idealismus die Wirklichkeit des religiösen Geisteslebens psychologisch untersuchte und die realistische Wendung der Folgezeit vorbereitete. Die Schrift ist ein würdiges Denkmal dieses hervorragenden Denkers, dessen geschichtliche Bedeutung von dem gegenwärtigen Theologengeschlecht lange nicht nach Gebühr geschätzt wird. — Dass von *Pfleiderer's* Geschichte der deutschen Religionsphilosophie seit Kant eine englische Uebersetzung erforderlich geworden ist, beweist, welche Anerkennung dieser ebenso geistreiche als glänzende theolog. Schriftsteller auch in England und Amerika findet. — Die gut geschriebene Abhandlung von *Voigt* giebt eine klare und übersichtliche Darstellung sowie eine die wesentlichen Punkte richtig heraushebende Widerlegung des modernen Pessimismus. — Ueber die religionsphilosophischen Arbeiten in den Niederlanden seit den letzten 30 Jahren hat *van der Linden* eine für deutsche Leser sehr unterrichtende Berichterstattung begonnen. Dieselbe behandelt die Hauptvertreter der ethisch-irenische Richtung, Chantepie de la Saussaye, Vater und Sohn, Jonker, J. H. Gunning und Daubanton. Der Standpunkt der Beurtheilung ist der „moderne". — *Gruber* giebt vom streng ultramontanen Standpunkte aus eine übersichtliche, wenn auch nicht in die Tiefe gehende Darstellung und Beurtheilung von Comte's „positiver Philosophie". Die drei Perioden in der Entwickelung Comte's werden richtig unterschieden.

4. Systematisches.

† *G. Biedermann*, Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie (Philosophie als Wissenschaft). V. XIX, 45. IX, 69 u. XIII, 110. Prag, Tempsky. ℳ 4,20. — † *E. L. Frothingham* u. *A. L. Frothingham*, Christian Philosophy. Th. II. LXX, 131. Baltimore, L. Frothingham. $ 1. — *F. Howard Collins*, an epitome of the synthetic philosophy. With preface by Herbert Spencer. 342. London 1889, Williams & Norgate.

Systematische Arbeiten von Bedeutung sind im verflossenen Jahre über Religionsphilosophie nicht erschienen. Die Arbeiten des Hegelianers *Biedermann* und der beiden *Frothingham* kann Ref. nicht beurtheilen. — Die Schrift von *Collins* ist ein einfacher Auszug aus den 10 Bänden von Spencer's systemat. Philosophie, meist mit Spencer's eigenen Worten.

5. Gott und Welt. Beweise für das Dasein Gottes.

D. B. Purinton, Christian Theism: its claims and sanctions. VII, 303. New-York u. London 1889, Putnam's Sons. — *C. A. Row*, Christian Theism: a brief and popular survey of the evidence upon which it rests and the objections urged against it considered and confuted. 316. London, Hodder. 5 sh. — *R. Flint*, Theism (Baird Lecture 1876). 7. A. 7 sh. 6 d. — *J. G. Schurman*, belief in God;

its origin, nature and basis (Winkley Lectures 1890). X, 266. 16°. New-York, Scribners Sons. $ 1,25. — *J. M. Williams*, Divine limitation (BS. Apr., 253—266). — *J. Tunis*, the doctrine of the Divine Immanence (AR. Oct., 389—404). — *J. H. Maronier*, wat wij van God weten? een book voor jonge menschen. Uit het Engelsch. Tiel D. Mijo 1889. — *D. P. M. Graswinkel*, wat wij van God weten? (GV. 2, 144—185). — *M. J. Cramer*, über die vier Beweise zur Begründung des Daseins Gottes (VTh. 2, 97—107). — *M. Glossner*, apologetische Tendenzen und Richtungen (JPhspTh. 4, 399—429; 1, 15—34; 2, 166—194).

Purinton, Prof. der Metaphysik an der westvirginischen Universität, bietet in dem ersten Abschnitte seines Buches eine natürliche Theologie, welche die Vernunftgründe für das Dasein Gottes und die Vernunfterkenntniss des göttlichen Wesens darlegt, und jede göttliche Eigenschaft durch ein besonderes und unabhängiges Argument zu begründen unternimmt. Zu beweisen ist nach *P.* Gottes Vernunft, Wille, Persönlichkeit, Güte, Unendlichkeit. Die göttliche Vernunft wird aus der gesetzmässigen Ordnung in der Natur, der Wille Gottes aus der Teleologie, die Persönlichkeit Gottes aus der Persönlichkeit des Menschen, die Identität der göttlichen Persönlichkeit mit dem in der Natur offenbaren vernünftigen Willen aus dem menschlichen Körper erwiesen. Die Lösung des Problems, welches das Zusammensein des Guten und des Bösen in der Welt aufgiebt, erfolgt durch den Optimismus, welcher weder mit dem Ditheismus die Einheit Gottes, noch mit dem Pessimismus die Güte Gottes preisgiebt. Die Einheit Gottes wird durch die moderne Wissenschaft, durch die alte und neue Philosophie und durch die Universalreligion bezeugt. Das causale Argument führt zur intuitiven Fassung der Unendlichkeit Gottes. Es folgt eine scharfe Kritik verschiedener antitheistischer Theorien, zu denen auch die Evolutionslehre gezählt wird (freilich wie es scheint mit sehr ungenügender Sachkenntniss), endlich ein Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit, der ihrem praktischen Zusammenhang mit dem natürlichen Theismus entlehnt ist. Ein zweiter Band soll die Offenbarung und die Beweise für die Inspiration der Bibel erörtern. — *Row* giebt eine populäre Behandlung des Theismus, leicht lesbar aber durchaus unphilosophisch. Die gegnerischen Theorien werden nur in ihren gröbsten Gestalten besprochen, die Idee der göttlichen Immanenz wird gar nicht berührt. Die Beweise für das Dasein Gottes werden nach alter, wissenschaftlich längst überwundener Methode abermals vorgeführt. — Bedeutender ist das Buch von *Schurmann*. In sechs Vorlesungen behandelt er den christlichen Gottesglauben, nicht nach Art der herkömmlichen Beweisführung, sondern im Sinne einer Philosophie, welche vielfach Verwandtschaft mit dem „speculativen Theismus“ deutscher Theologen zeigt. Nachdem er die Widersprüche des Agnosticismus aufgezeigt hat, erweist er aus der nicht aus der Erfahrung abstrahirten, aber durch alle Erfahrung immer wieder bestätigten allgemeinen Gesetzmässigkeit alles Geschehens ein inneres Einheitsband aller Realität, welches ebenso wie das Dasein selbstbewusster Geister, die selbst

einen Bestandtheil dieser Realität bilden, auf eine als selbstbewusster Geist zu denkende universelle Weltseele zurückführe („anthropokosmischer Theismus“). Nachdem Vf. darauf eine Uebersicht über die verschiedenen geschichtlichen Formen des Gottesglaubens gegeben hat, betrachtet er das Verhältniss Gottes zur Welt, verwirft die Schöpfung in der Zeit zu Gunsten des philosophischen Gedankens eines ewigen göttlichen Schaffens und bestimmt Gott näher nicht als ausserweltlichen, sondern als innerweltlichen Grund der Welt. Die Welt ist seine ewige Offenbarung, alle individuellen Wesen sind Momente oder Functionen des einen realen Wesens, des absoluten Geistes, und begründen durch ihre Wechselwirkung die Einheit der Welt. Alle diese Wechselwirkungen sind ebensoviele Offenbarungen des immanenten Gottes. Gott ist aber nicht bloss Grund der Welt, sondern zwecksetzende Willens-Macht, eine Anschauung, die mit der Evolutionslehre im besten Einklange steht. Die letzte Betrachtung ist der menschlichen Persönlichkeit gewidmet, und zeigt, dass während das Moralgesetz allein das Dasein Gottes nicht erweisen könne, dieses doch aus der Beschaffenheit des menschlichen Geisteslebens nothwendig folge. Die sittliche Beschaffenheit des Menschen muss ihren Grund in dem ewigen Geiste haben, der eben darum als ein heiliger Gott (a God of righteousness) aufgefasst werden muss. — *Williams* führt aus, dass die Allmacht Gottes unzähligen Beschränkungen unterliege, schon darum weil er, wie alle zugeben, nichts logisch Widersprechendes zu thun vermöge; aber auch durch das Moralgesetz und durch die menschliche Freiheit sei dieselbe beschränkt. — *Tunis* findet, dass die Immanenzlehre für die Theologie mehr Nachtheile als Vortheile bringe und jedenfalls mit grosser Vorsicht und lediglich auf Grund der göttlichen Transcendenz entwickelt werden müsse, wenn sie nicht zum Pantheismus führen solle. Eine Religion könne wohl ohne Immanenzlehre aber nicht ohne Transcendenzlehre existiren. — Auf Anlass der Schrift von *Maronier* sucht *Graswinkel* die Grenzen unserer Gotteserkenntniss abzustecken. Wir besitzen von Gott keine wissenschaftliche Erkenntniss, aber doch einen Glauben, welcher Gewissheit in sich schliesst. Gottes Natur an sich selbst ist uns unbekannt; wir wissen von ihm nur durch seine Offenbarung in Vernunft, Gewissen und Gemüth. Letztere beiden Wege der Gotteserkenntniss will *G.* schärfer unterschieden wissen: die Offenbarung im Verstande leitet zur Annahme eines allgegenwärtigen, allwissenden, allmächtigen Verstandes; die Offenbarung im Gewissen begründet unseren Glauben an Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Offenbarung im Gemüth den Glauben an Gottes Liebe, der sich durch die geschichtliche Offenbarung in Christus vollendet. Ueber die Persönlichkeit Gottes als selbstbewusste Ichheit ist *G.* mit *M.* einverstanden, dagegen bekämpft ersterer die von letzterem vertheidigte Evolutionslehre und will die göttliche Leitung der Dinge nicht bloss im gesetzmässigen Verlaufe derselben, sondern auch im „Zufall“ erkennen. — *Cramer* giebt eine Erörterung der Beweise für das Dasein Gottes,

auf Grund von K. Ph. Fischers „Idee der Gottheit“. Der ontolog. Beweis gründet sich ihm darauf, dass die Idee der Gottheit ein nothwendiger und wahrer, eben darum aber auch wirklicher Gedanke sei. Die anderen Beweise sind die Ergänzung des ontologischen: der kosmologische bringt zu dem Begriffe des absolut intelligenten und wollenden Wesens das Merkmal der absoluten Causalität, der teleologische das der Weisheit Gottes, der moralische aber die subjective Begründung hinzu. — *Glossner*'s „apologetische Tendenzen“ mögen an dieser Stelle kurze Erwähnung finden, weniger wegen der Begründung des guten Rechtes einer natürlichen Theologie, worin Ref. ihm natürlich beipflichtet, als vielmehr wegen der Tendenz, hinsichtlich der Gottesbeweise ganz und gar wieder in das thomistische Fahrwasser einzulenken und diejenigen katholischen Apologeten, welche wie Schanz etwas von den modernern wissenschaftlichen Methoden gelernt haben, mit grosser Bitterkeit zu bestreiten. Erwähnung verdient beiläufig auch des Vf.'s Glaubensbegriff. Glaube ist ihm ganz im altscholastischen Sinne ein Fürwahrhalten auf ein äusseres Zeugniss hin, wird also ausschliesslich als Sache des Verstandes und des Willens bezeichnet, während jede Bethätigung des relig. Gefühls oder des frommen Gemüthslebens abgewiesen wird, weil es den Glauben seiner begrifflichen Klarheit beraube und einer zügellosen Vieldeutigkeit preisgebe. Dies ist wenigstens deutlich.

6. Unsterblichkeit.

A. Müller, die philosophische und die christliche Gewissheit über die Unsterblichkeit der Menschenseele. 41. Landsberg a. W., Schaeffer & Co. *M* —,60. — *J. Le Conte*, the natural ground of belief in a Personal Immortality (AR. Juli, 1—13). — *J. Fiske*, die Bestimmung des Menschen im Lichte seines Ursprunges, deutsch von F. Kirchner. X, 112. Leipzig, Quandt u. Händel. *M* 2. — *J. W. Dawson, W. G. T. Shedd, W. B. Scott, J. Dewey, John de Witt*, what is Animal Life? (PrRR. Juli, 441—461). — *W. Erdensohn* (pseudon.), Dasein und Ewigkeit. Betrachtungen über Gott und Schöpfung u. s. w. VII, 535. Leipzig 1889, Mutze. *M* 8.

Die IX, 379 fg. besprochene Abhandlung von *A. Müller* ist jetzt auch als eigene Schrift erschienen. — *Le Conte*, einer der bedeutendsten unter den heutigen amerikanischen Theologen, bekämpft mit Geschick und Glück die gegen die persönliche Fortdauer vom biologischen, physiologischen und evolutionistischen Standpunkte aus erhobenen Einwendungen. Der Beweis für die persönl. Fortdauer wird zunächst negativ geführt, als Nachweis der Undenkbarkeit des Gegentheils: ohne sie hätte weder das Menschenleben noch die Weltentwickelung einen Sinn; sodann positiv, durch den engen Zusammenhang des Unsterblichkeitsglaubens mit dem Glauben an einen persönlichen Gott und durch den nicht minder engen Zusammenhang des Wahren und des Guten in der Welt. Weil der Glaube an Gott und Unsterblichkeit die nothwendige Bedingung alles menschlichen Fortschrittes und der Erhebung der Menschheit über die Thierheit

ist, so müssen wir an diesem Glauben festhalten. — *J. Fiske's* Buch über die Bestimmung des Menschen ist wie alles was von diesem vortrefflichen Theologen herrührt, eine ebenso gedankenreiche als anregende Schrift, für deren Uebersetzung ins Deutsche wir alle Ursache haben, dankbar zu sein. — Die pseudonyme Schrift von *W. Erdensohn* stammt aus spiritistischen Kreisen. Gegenüber der materialistischen Weltanschauung wird ein Entwicklungsprocess gelehrt, der mit der Bildung der Welten aus dem göttlichen „Allfluidum" beginnt, zunächst zur Verdichtung des Stoffes, darnach zur fortschreitenden Vergeistigung der Materie führt, um das seelische Princip allmählich bis zum individuell unsterblichen Geiste herauszuläutern. Die Unsterblichkeit kommt auch den Thierseelen zu, welche auf dem Wege der Seelenwanderung allmählich zu Menschenseelen sich vergeistigen; bei der Trennung von Seele und Leib bildet sich aus dem bisher beide verbindenden „Fluidum" ein neuer, vergeistigter Leib; wenn die Seele bis zu einem gewissen Grade gereinigt ist, verlässt sie den Weltkörper, auf dem sie bisher gelebt, um in eine vollkommenere Welt überzusiedeln. Den grössten Theil des Buches nehmen Ausführungen über thierischen Magnetismus, Ahnungen und Visionen und Berichte über spiritistische Sitzungen ein.

II. Theologische Principienlehre.

1. Allgemeines.

Max Müller, natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1888. Deutsch von E. Schneider. XX, 587. Leipzig, Engelmann. ℳ 14. — † *H. Kleffler*, la conscience naturelle et la conscience religieuse. Paris, Fischbacher. fr. 3. — † *A. H.*, Vernunftreligion in zwei Gesprächen. 46. Leipzig, O. Wigand. ℳ —,80. — *E. Löwenthal*, die Religion der Religionen. Gedenkschrift zum 25jährigen Jubiläum der Cogitanten-Allianz. 19. Grossenhain, Baumert & Ronge. ℳ —,40. — *St. Cott*, die ethische Bewegung in der Religion. Deutsch von Gizycki. III, 227. Leipzig, Reisland. ℳ 3. — *J. Martineau*, the seat of authority in religion. 662. London, Longmans. 14 sh. — *J. E. Alaux*, le problème religieux au XXe siècle. Précédé d'une préface par J. P. Clarens. 444. Paris, Alcan. fr. 7,50. — *J. C. Long*, Conditions of belief (BQR. Apr., 137–157).

Max Müller's bedeutende Schrift über die natürliche Religion (IX, 380 ff.) ist durch Schneider auch einem des Englischen unkundigen deutschen Leserkreis zugänglich geworden. — Ueber *Löwenthal's* Cogitantenreligion braucht nicht mehr geredet zu werden; zu der „Moral-Religion" Salters, als deren Herold in Deutschland *v. Gizycki* auftritt, s. z. VIII, 327; IX, 394. — Eine sehr umfassend angelegte Arbeit ist die von *Martineau*. Um den wirklichen Sitz der Autorität in religiösen Dingen im Unterschiede von den vermeintlichen Autoritäten zu untersuchen, handelt er in dem ersten Buche „Autorität in der Religion" zunächst von Gott in der Natur und zeigt, wie der theistische Glaube an eine höchste intelligente Willens-

macht durch die neuesten naturwissenschaftlichen Entdeckungen, der unendlichen Ausdehnung des Weltalls im Raume, und der Correlation der Kraft, sowie der unbegrenzten Entwickelung der Welt in der Zeit nicht widerlegt, sondern bestätigt werde. In dem unverbrüchlichen Walten der Naturkräfte bethätigt sich der göttliche Wille; die Wissenschaft selbst aber sieht sich schliesslich genöthigt, die Vielheit der Naturkräfte auf eine letzte Einheit zurückzuführen, sodass als alleinige Macht Gottes Intellect und Wille zurückbleibt, der sich ewig in der Weltordnung verwandelt und die verschiedenen Erscheinungsformen der Naturkraft zu Weisen seiner Selbstoffenbarung und zu Stufen in der Verwirklichung der letzten Zwecke des Schönen und Guten macht. Diese göttliche Immanenz in der Natur ist kein Pantheismus, weil die göttliche Transcendenz dadurch nicht aufgehoben, sondern nur der Wille als das innerste Princip der Welt erkannt wird. Der Pantheismus lässt nichts Objectives für Gott gelten, nichts das ein anderes ist als er selbst; Gott ist aber erst Subject, indem er sich ein Object setzt. Aber die äussere Welt ist nicht die eigentliche Sphäre von Gottes Selbstbeurkundung, sondern beruht auf einem ewigen Acte seiner Selbstbeschränkung. Jene kommt erst in den moralischen Phänomenen unseres Lebens zur Erscheinung. Indem *M.* daher dazu übergeht, Gott in der Menschheit zu erkennen, zeigt er wie der Begriff des Gesetzes uns hier als Sittengesetz wieder begegne. Dasselbe bedingt das moral. Urtheil über die Person. Die moralische Qualität liegt in dem inneren Quell, aus welchem die einzelne Handlung geboren ist. Der Ursprung unseres moral. Gefühls erklärt sich nicht aus der Erziehung oder aus der Geschichte des socialen Lebens, sondern aus den Tiefen des Selbstbewusstseins des persönlichen Ich; auch die empirische Verschiedenheit des sittlichen Urtheils, die Entwickelung wie der Verfall desselben heben die Thatsache nicht auf, dass das Gewissen nicht wie eine Fertigkeit oder Einsicht erworben wird, sondern uns gegeben ist als eine unser Wollen bindende Autorität. Die letzte Autorität aber, die uns verpflichtet, kann weder ein höheres Lustgefühl, noch die Furcht vor Strafe sein. Ebensowenig kann man unser eigenes Wesen theilen und die Autorität dem besseren Theile unseres Selbst zuschreiben: denn obwol im Selbstbewusstsein gegeben, ist sie doch nicht von uns selbst erzeugt; auch von der Gemeinschaft kann sie nicht abgeleitet werden, da sie eine uns allen gegebene Objectivität darstellt. So giebt es überhaupt nur eine genügende Antwort: die Stimme des Gewissens ist Gottes Stimme. Wie die Naturkräfte Gottes Macht, die unbewussten Instincte der Creatur Gottes Intelligenz, so beurkunden die Erscheinungen des Gewissens Gottes ethisches Wesen (seine righteousness). Die Moral aber führt unmittelbar zur Religion, indem die Stimme des Gewissens nicht als ein unpersönliches Gesetz aufgefasst werden kann, dem wir vermöge einer unbegreiflichen Nothwendigkeit unterworfen wären, sondern als Kundgebung eines persönlichen Willens, zu dem wir in persönlicher Beziehung stehen. Nach-

dem *M.* darauf den Versuch, das Nützlichkeitsprincip an die Stelle der moralischen Autorität zu setzen, als unzureichend abgewiesen hat, geht er in einem weiteren Abschnitte „Gott in der Geschichte“ dazu fort, die göttliche Leitung der Menschheit in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins nachzuweisen. Von dem physischen Wirken Gottes in den natürlichen Kräften, die er unserer organischen Natur verleiht, ist sein geistiges Wirken im sittlichen Bewusstsein zu unterscheiden. Beide Arten des göttlichen Wirkens begegnen dem persönlichen Willen des Menschen, der zwar im äusseren Bereiche des Naturlebens dem göttlichen Willen schlechthin unterworfen ist, in der inneren Sphäre des Bewusstseins aber demselben sich widersetzen kann. Der Ursprung alles höheren Guten stammt von Gott; der Mensch kann sich entweder zum Werkzeuge seiner Verwirklichung machen oder es hindern; aber Gott ists, der allen Fortschritt im Guten verursacht. Die Sphäre dieser göttlichen Erziehung des Menschen zum Guten ist aber nicht bloss das Einzelleben, sondern die Geschichte der Menschheit. Die Geschichte des menschlichen Bewusstseins ist identisch mit Gottes Selbstmittheilung an den Menschen. Letztere ist aber nicht nach Art der Wirksamkeit physischer Kräfte zu denken, sondern richtet sich immer an das persönliche Selbstbewusstsein und an den persönlichen Willen des Menschen. Gott giebt die „intuitiven Data“, von denen jede Geistesthätigkeit des Menschen ihren Ausgang nimmt; auf seine Inspiration gehen alle uns unbewusst leitenden Ideale zurück. Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Entwickelung des menschlichen Geistes durch die griechische, jüdische und germanische Welt in kurzen Strichen gezeichnet: Die griechische Religiosität hat die Richtung auf die äussere Natur, die hebräische auf die menschliche Geschichte; als specielle Inspiration des germanischen Geistes aber erscheint die subjective Frömmigkeit, wie sie in der mittelalterlichen Mystik und zuletzt in Luther's Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben sich darstellt. Diese subjective Frömmigkeit ist nach *M.* schon in der hebräischen Poesie vielfach vorgebildet, in Jesus Christus aber vollständig verkörpert. Die „moderne Religion“ ist aus der Vereinigung aller drei Elemente hervorgegangen. Die folgenden Ausführungen sind wesentlich historisch-kritischer Art. Unter der Ueberschrift: „künstlich an falsche Stelle gesetzte Autorität“ wird im 2. Buche zunächst der römische Kirchenbegriff, darnach das orthodox-protestantische Schriftprincip einer Kritik unterzogen; bei der Kritik der Schriftautorität geht *M.* sehr speciell in eine historische Kritik der neutest. Urkunden, besonders der Evangelien und der Apostelgeschichte ein. Das 3. Buch: „göttliche Autorität vermischt mit menschlichen Dingen“ untersucht zunächst die göttliche und die menschliche Seite in der Geschichte und in den für bindend erachteten geschichtlichen Autoritäten, stellt die Unmöglichkeit fest, das göttliche Licht anders als gebrochen durch seinen Reflex im Menschengeiste aufzunehmen, und zeigt so, wie göttlicher und menschlicher Geist in der Erziehung des Menschen-

geschlechts immer mit einander verbunden seien. Der Fortschritt vom Heidenthum zum Christenthum besteht in der Erkenntniss eines überweltlichen Lebens, einerseits des persönlichen Gottes, andererseits der individuellen Persönlichkeit des Menschen, zu welchem Gott in persönliche Beziehung tritt; wobei *M.* freilich nicht verschweigt, dass ein sehr beträchtlicher Theil des geschichtlichen Christenthums auf Rechnung menschlicher, localer und temporeller Vorstellungen komme. Dieses Urtheil tritt noch schärfer in dem folgenden Abschnitte über natürliche und geoffenbarte Religion hervor. Im Gegensatze zu dem hergebrachten Sprachgebrauche versteht *M.* unter offenbarter Religion das auf unmittelbarer innerer Beurkundung Gottes im persönlichen Geistesleben des Menschen beruhende religiöse Bewusstsein, unter natürlicher Religion den durch menschliche Reflexion vermittelten Inbegriff relig. Vorstellungen, deren Abhängigkeit von den relig. Intuitionen einleuchtet. Erstere gründet sich bestimmter auf moralische Intuition und muss in jedem persönlichen Individuum durch einen neuen Act des Geistes Gottes im menschlichen Geistesleben wieder erzeugt werden, wird nicht von Mensch zu Mensch einfach übertragen. So unentbehrlich auch die Vermittelung prophetischer Persönlichkeiten ist, so können dieselben doch nicht an Gottes Stelle treten, und was sie geben ist keine neue Realität, sondern nur Auslegung der vorhandenen (?). Die göttlichen Seher können uns nicht die ihnen gewordene Offenbarung übermitteln, sondern sie setzen uns nur in den Stand, eigene Offenbarungen zu empfangen. Diese wechselseitige Beziehung aber ist ermöglicht durch die gemeinsame Gegenwart Gottes im menschlichen Bewusstsein. Noch weit weniger können physische Ereignisse ausserordentlicher Art (Wunder) zur Vermittelung von Offenbarungen dienen: denn die Offenbarung kann uns nur kundthun was ist oder sein soll, nicht aber etwas das sich ereignet hat, ereignet oder ereignen wird. Alles aber, was irgend Gegenstand historischer Ueberlieferung, und Geschichte des Einflusses der offenbarten Religion ist, wie Nachrichten, Bräuche, Lehren, das alles sind gemischte Erzeugnisse der ursprünglichen göttlichen Gnade und der dieselbe aufnehmenden menschlichen Thätigkeit. Das 4. Buch ist wieder kritischer Art und stellt sich die Aufgabe, die „ungöttlichen Elemente“ des Christenthums auszuscheiden. Zuerst wird zwischen offenbarter und apokryphischer Religion unterschieden: letztere beruht auf bildlichen Darstellungen und Schauungen göttlicher Dinge in dem Geistesleben eines Einzelnen; aber während die geistigen Wahrheiten sich selbst beglaubigen, ist eine Beglaubigung der Visionen unmöglich. Allerdings ist der Prophet sich selbst Subject einer unmittelbaren Thätigkeit des göttlichen Geistes in seinem eigenen Geistesleben, und bietet zugleich Gelegenheit zu realen Offenbarungen an Andere, die er für die Aufnahme einer gleichen göttlichen Einwirkung empfänglich macht. Die Offenbarung aber beschränkt sich immer auf Intuition moralischer und geistiger Wahrheiten. Ewige Thatsachen und Realitäten, zu deren

Verständnisse uns jede Befähigung gebricht, können kein Gegenstand göttlicher Offenbarung sein. Von diesen Gesichtspunkten aus wird nun eine umfassende Kritik des dogmatischen Christenthums unternommen, besonders der Theorien von Jesu Person, Jesu Werk und über die Gemeinschaft mit Gott (gegenwärtige Gnadenmittel, künftige Vollendung). Den Schluss bildet im 5. Buche unter der Ueberschrift „das Göttliche im Menschlichen“ ein vollständiges Leben Jesu, welches ähnlich wie das zweite Leben Jesu von Strauss in einen kritischen und einen darstellenden Theil zerfällt. Doch bringt auch der zweite Theil wieder viel Kritik, da die Annahme des Verf., Jesus habe die Messiaswürde gar nicht beansprucht, sich der Benutzung der geschichtlichen Quellen immer wieder hindernd entgegengestellt. Das Hauptgewicht wird auf das religiös-sittliche Charakterbild Jesu gelegt, welches mit warmen Worten und in feinen Zügen geschildert wird. Was der Person Jesu ihre Eigenthümlichkeit giebt, ist auch nach *M.* die Einzigartigkeit seines religiösen Verhältnisses oder seines Lebens in Gott. Abgesehen von dem formellen Mangel, der Ungleichartigkeit der nicht zu einem einheitlichen Ganzen verarbeiteten Theile hätte Ref. vor allem die ungenügende Würdigung des historischen Elements in der Religion überhaupt und im Christenthum insbesondere auszustellen. Dieser Mangel führt zu einseitiger Betonung der subjectiv-individuellen Seite des Offenbarungsbegriffs, zur Unterschätzung der geschichtlichen Offenbarung in Christus und vielfach auch zu ungerechter Beurtheilung der kirchlichen Ueberlieferung. Aber als heilsames Gegengewicht gegen entgegengesetzte Strömungen in der heutigen Theologie verdienen die Ausführungen des ehrwürdigen Verf. alle Beachtung. — In eine ganz andere geistige Atmosphäre führt die Schrift von *Alaux.* Von den verschiedenen Lösungen des relig. Problems: Verschwinden des Glaubens vor der Wissenschaft; Erscheinung eines neuen Glaubens; Erhaltung eines traditionellen Glaubens; „Evolution“ des umgestalteten (katholischen) Glaubens entscheidet sich *A.* für die vierte. Er will nicht Negation, sondern Interpretation des alten Glaubens und Umbildung desselben durch die Philosophie. Die Religion findet sich nach ihm mehr oder minder rein in allen grossen Religionen; am reinsten in dem geschichtlichen Katholicismus (!). Es existirt ein „essentieller“, wesenhafter Katholicismus, unterschieden vom christlichen Katholicismus, obwol dieser jenem unter allen Religionsformen am Nächsten steht. Zwischen dem historischen und dem „absoluten“ Katholicismus bestehen Verschiedenheiten aber keine Gegensätze; jener lässt sich allegorisch und philosophisch deuten (die übliche aber völlig vergebliche Auskunft aufgeklärter Katholiken, die von dem religiösen Kerne des Christenthums keine Ahnung haben und eben darum mit dem Protestantismus nichts anzufangen wissen). — Unbedeutend ist der Versuch von *Long*, die geschichtlichen Bedingungen aufzuweisen, unter denen weit verbreitete Zeitmeinungen entstehen. Das Hauptanliegen des Vf. be-

steht darin, eine Parallele zwischen dem früheren Hexenglauben und der modernen Evolutionstheorie zu ziehen.

H. Schultz, die evangelische Theologie in ihrem Verhältnisse zu Wissenschaft und Frömmigkeit. Vortrag. 24. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. ℳ —,60. — *L. Emery*, Religion et théologie. Antrittsrede (RThPh. Nov., 533—556). — *A. Sabatier*, de la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution. Antrittsrede. 54. Paris, Fischbacher. fr. 1. — *Ders.*, die christlichen Dogmen, ihr Wesen und ihre Entwickelung. Rede. Deutsch von Schwalb. 47. Leipzig, O. Wigand. ℳ —,75. — *Ch. Bois*, Définition et rôle du dogme (RTh. 2, 161—170). — *K. V. T.*, Simplification du Christianisme (ib. 1, 1—19). — *F. C. J. van Goens*, Évangîle ou christianisme. Réplique à la réponse de Mr. K. V. O. (RThPh. 1, 80—82). — *K. V. O.*, un dernier mot dans la controverse entre Mr. v. Goens et *K. V. O.* (ib. 2, 191—204). — *E. C. Smyth*, Dogma in religion (AR. Nov., 491—508). — *J. M. Gunning*, het geloof der gemeente als theologische maatstaf des oordeels in de wijsbegeerte van den godsdienst. IV, 67. Utrecht, Breijer. fl. —,80. — *Ders.*, de maatstaf en zijn kerkelijk recht. 67—126. fl. —,70. — *S. Cramer*, beschrijvende en toegepaste godgeleerdheid in haar verschil en onderling verband. Rede. 75. Amsterdam, van Kampen & Zoon.

Die Rede von *H. Schultz* führt aus, dass die Theologie Wissenschaft vom Glauben sei, nicht Wissenschaft von den übersinnlichen Dingen selbst, sondern von der Art, wie sich dieselben in bestimmter geschichtlicher Erscheinung religiös offenbart haben. Als Wissenschaft ist sie „ganz ungläubig“ und nur wissenschaftlich; als Wissenschaft vom Glauben setzt sie aber den persönlichen Glauben dessen der sie betreibt und eine lebendige Gemeinschaft des Glaubens, für welche sie arbeitet, voraus. Der Glaube entzündet sich an der Offenbarung und an den Zeugnissen des Glaubens in Wort und That. Diese Offenbarung hat Jesus gebracht, indem er in seinem Lebenswerke und Kreuzestode den Willen Gottes mit uns als den Willen der Tod und Sünde überwindenden Vaterliebe offenbart hat. Eine bestimmte Ansicht über sein äusseres Leben, oder über die Geschichte seiner eigenen Persönlichkeit, eine Schullehre über Gott und göttliche Dinge hat er nicht verkündigt; ebensowenig hat er ein unfehlbares Buch geschrieben. Die Offenbarung ist nicht Mittheilung von Geheimnissen des Wissens, sondern das Wirken überweltlicher Begeisterung, innerer Gewissheit. Alles Material der Wissenschaft von Natur und Geschichte, auch das mit dem Ursprunge des Christenthums verwachsene oder in den heil. Schriften und bei den Entscheidungen der Kirche erwähnte und beurtheilte, hat die christliche Theologie mit völliger Freiheit nach den Grundsätzen, die für alle Wissenschaft gelten, zu beurtheilen. Die wahre Kirche des Evangeliums kann von ihren Dienern nichts fordern, als freudige Glaubensunterwerfung unter die Gnadenbotschaft, die in Christus verkündigt wird. So lange eine Kirche zugleich Unterwerfung unter die im Laufe der Jahrhunderte entstandene kirchliche Lehre fordert, oder die äussere Gestalt des Lebens Jesu, wie sich dieselbe in der Erinnerung gebildet hat, zum Glaubensgegenstande macht, oder wenn sie in der

heil. Schrift nicht bloss die entscheidende geschichtliche Urkunde der Offenbarung, sondern ein wunderbares Geheimniss sieht, vor dem sich die Wissenschaft in allen Stücken zu beugen hat, so lange ist sie nicht fähig, eine wissenschaftliche Theologie zu ertragen. Für eine solche Theologie aber bietet nur die evangelische, nicht die katholische Kirche Raum. — Aehnlichen Anschauungen giebt die Antrittsvorlesung von *Emery* Ausdruck. Dieselbe tritt sehr entschieden für eine Reform des Christenthums, d. h. der christl. Theologie ein, die vielleicht ebenso bedeutsam sei, wie die des 16. Jahrh. Es gelte der Herstellung des authentischen Christenthums Christi, welches den berechtigten Bedürfnissen und Forderungen unserer Zeit in bewunderungswürdiger Weise entspreche. Die christliche Frömmigkeit ist mehr und besseres als die Theologie: sie ist ein Leben, dessen Quelle und Vorbild ganz und gar Christus ist (eine jedenfalls der schärferen Bestimmung bedürftige Redewendung). Um dies nachzuweisen, geht *E.* zuerst auf den Ursprung und Entwickelungsgang der Religion zurück, welche nach ihm die drei Stufen des Fetischismus (?), Polytheismus und Monotheismus durchläuft, und bezeichnet letzteren als die vollkommenste Stufe, weil in ihm zuerst das specifisch-religiöse Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit hervortreten könne (ganz gut, passt aber nicht zu dem überall sonst hindurchblickenden Standpunkte). Erst die vollkommene Religion gewährt ihren Bekennern das wahrhafte höchste Gut. Hierzu gehört die Verwirklichung des sittlichen Ideales nothwendig mit; dieselbe ist aber nicht das ganze „Glück“, vielmehr wird weiter die Gewissheit erfordert, dass das unendliche Wesen ein allmächtiger und allweiser Liebewille ist und dass das Weltall in seiner thatsächlichen Existenzform dessen ausschliessliches Werk ist. (Genau gesprochen gehört zum höchsten Gute nur die ebenso objective als subjective Verwirklichung der sittlichen Weltordnung). Erst diese Gewissheit macht den Glauben im specifisch-religiösen Sinne aus. Dieselbe wird uns erst durch die Person Christi gegeben, welche also das eigentliche Object des christlichen Glaubens ist, in dem Sinne, dass wir an seine vollkommene Heiligkeit glauben. Lehrt uns das moralische Bewusstsein, dass Gott ein gerechter und heiliger Wille ist, so lehrt uns erst Christus das Wesen dieses Willens als Liebewillen erkennen. Der christliche Glaube ist also Glaube an Christus, als an den, der das Moralgesetz vollkommen erfüllt und den Willen Gottes in Bezug auf uns vollkommen offenbart hat (inwiefern, wird nicht ausgeführt). Das Christenthum ist also die Synthese von Religion und Moral, von Glaube und Liebe. Nunmehr kommt die Rede auf die christliche Theologie, welche (nach Schleiermacher) aus Reflexionen über die inneren Zustände der christlichen Frömmigkeit entsteht. Ihr Object ist das christliche Bewusstsein, welches nach derselben Methode zu ermitteln ist, welche in allen anderen Wissenschaften in Anwendung steht. Die Beziehungen des Christenthums zur christlichen Theologie bestehen darin, dass 1) Glaube und Theologie einander bedürfen, 2) keine die andere ersetzen kann,

weil beide verschiedene Functionen sind. Diese Ergebnisse sind richtig, wenn auch nicht neu. Eigenthümlich aber berührt die Unbefangenheit, mit welcher hier Ritschl'sche Schlagwörter mit auf ganz anderem Boden gewachsenen Gedanken verbunden werden. — Die Antrittsrede von *Sabatier* sucht Kern und Schale auch im ursprünglichen Christenthum zu unterscheiden. Den Kern bilden die erlösenden und erneuernden Thatsachen des Christenthums, die ausserhalb der Entwickelung stehen, und sich in der Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu Christi zusammenfassen (ganz gut, aber worin besteht diese Offenbarung?). Die Darstellung ist fesselnd und gewandt, das Vergängliche am Dogma wird an einer Reihe von Beispielen treffend gezeigt, dagegen fehlt es gerade an einer schärferen Kritik des christolog. Dogma. — *Ch. Bois* findet mit Recht, dass das Urtheil, ob das Dogma vergänglich sei oder nicht, durchaus von dem Sinne abhänge, den man mit dem Worte verbindet. Je nach der Begriffsbestimmung könne man ebensowol Dreyer als Kaftan Recht geben. Indem er darauf die Definition von Sabatier kritisirt, kommt *B.* seinerseits zu der Unterscheidung eines intellectuellen und eines mystischen (aus der relig. Erfahrung stammenden) Elementes, was so ziemlich auf die Schleiermacher'sche Auffassung hinausläuft. — *K. V. O.* hatte (RThPh. 1889 Juli) auf Anlass von Pressensé's „l'Ancien Monde et le Christianisme" die Ausscheidung aller Einflüsse der griechischen Philosophie aus dem Christenthum gefordert. Hiergegen wendet sich zunächst *K. V. T.* mit dem Vorwurfe, man scheide dann alles als jüdische oder griechische Zeitmeinung aus dem Christenthum aus was dem Geschmacke nicht zusage, und ebenso in ziemlich gereiztem Tone *van Goens*, der von der Unterscheidung zwischen Evangelium und christlicher Theologie nichts hören will. Gegen ihn hat *K. V. O.* noch einmal (wie schon RThPh. 1889, S. 614—621) das Wort ergriffen; eine Verständigung zwischen so entgegengesetzten Standpunkten scheint ausgeschlossen zu sein. — Unabhängig von diesen Verhandlungen sucht *Smyth* die Nothwendigkeit des Dogma zu begründen, nicht als unfehlbare göttliche Lehre, deren Annahme nothwendig zum Heile sei, aber als theologische Formulirung der relig. Wahrheit. Der christliche Glaube sei nämlich selbst Gotteserkenntniss, sein Inhalt ist die Offenbarung Gottes in Christus. (Es fragt sich aber, ob das theoretische Moment das erste und vornehmlichste im christlichen Glauben sei). — *Gunning*, von dem bisherigen reactionären Regimente in den Niederlanden zum Nachfolger Rauwenhoffs in Leiden als Professor der Religionswissenschaft ernannt, hatte in seiner Antrittsvorlesung gefordert, den Gemeindeglauben zum theologischen Maasstabe für das Urtheil in der Religionswissenschaft zu erheben. Hierüber angegriffen 1) wegen der Unbestimmtheit des Ausdrucks Gemeindeglaube, 2) weil der Glaube nicht Maasstab für die Beurtheilung einer Wissenschaft sein könne, sucht *G.* seine These eingehend zu begründen, was von vornherein ein hoffnungsloses Beginnen ist. Natürlich muss die Glaubenslehre auf dem Glauben der

christlichen Gemeinschaft beruhen und diesen im Zusammenhange darstellen; dagegen für die Religionswissenschaft ist dieser Glaube selbst nur eine geschichtlich gegebene Grösse, die sie in ihrer Eigenthümlichkeit und in ihrem Verhältnisse zu anderen Religionsformen zu verstehen sucht. *G.* aber fordert für die Religionswissenschaft denselben Maasstab wie für die Dogmatik und muthet auch jener zu, ihren Ausgangspunkt vom christlichen Glauben zu nehmen. Letzterer wird als Glaube an die Thatsache der Erlösung von Sünde und Schuld durch den eingeborenen Sohn Gottes bestimmt, eine Definition der man zustimmen kann, deren nähere Begründung aber nicht lediglich wie *G.* meint, auf historischem Wege erfolgen kann. Im Einzelnen findet sich manches Richtige, z. B. über den Unterschied zwischen der Welt der Nothwendigkeit, welche das Object der (exacten) Wissenschaft, und der Welt der Freiheit, welche das Object des Glaubens bilde, und über die Unzugänglichkeit der Glaubensobjecte für das wissenschaftliche Erkennen. Nur hätte der Verf. dann nicht wieder im Widerspruche mit diesem Satze die Möglichkeit einer „Glaubenswissenschaft", welche alsbald mit „Religionswissenschaft" gleichgesetzt wird, behaupten dürfen. Besonders angelegen lässt sich *G.* die Rechtfertigung des Wunderglaubens sein, ohne jedoch zwischen dem Wunder im rein religiösen Sinne und dem dogmatischen Mirakelbegriffe zu unterscheiden. Das Hauptanliegen des Verf.'s ist hier, die Uebereinstimmung seines „Maasstabs" mit den Forderungen der Weltwissenschaft im Allgemeinen und mit den an die Theologie als Universitätswissenschaft gestellten Forderungen zu erweisen. Nachdem *G.* so das wissenschaftliche Recht seines Maasstabs erwiesen zu haben meint, wendet er sich in einem zweiten Hefte zu dem Nachweise seines kirchlichen Rechts. Aber hier ist die ganze Fragestellung von vornherein eine verkehrte. Man kann wohl das kirchliche Recht dogmatischer, nicht aber religionswissenschaftlicher Grundsätze untersuchen wollen: denn nur die Dogmatik, nicht die Religionswissenschaft will im Dienste der Kirche stehen. Ein anderes Ding ist es mit dem Rechte einer einheitlichen Weltanschauung, die den christlichen Glauben zum Ausgang nimmt: aber diese ist eben keine Religionswissenschaft. Die Ausführung von *G.* läuft hier darauf hinaus, dass die „Theologie" das Verlangen der Zeit nach einer höheren Einheit des Idealismus und Materialismus (!) erfülle, dass sie der Gemeinde helfe, ihren Beruf in der Welt zu erfüllen, endlich dass sie keine neue Religion machen wolle, sondern die wirklich bestehende Religion begreifen lehre. Letzteres kann man von der „Theologie", d. h. von der Dogmatik, aber eben nicht von der Religionswissenschaft zugeben. Schliesslich sei noch bemerkt, dass *G.* jede Gelegenheit wahrnimmt, um gegen seinen hochverdienten Amtsvorgänger zu polemisiren. Seine Autoritäten unter den deutschen Theologen sind Ritschl und dessen Schüler. — Ganz anders als G. fasst *Cramer*, der taufgesinnte Professor an der Universität Amsterdam, seine Aufgabe auf. Ausgehend von der Laienbewegung

in den niederländischen Kirchengemeinschaften, welche zur Trennung der „beschreibenden“ und der „angewandten“ Theologie, und zu dem „meisterhaften Griffe“ des Jahres 1876 führte, welcher nur jene den öffentlichen Universitäten zuwies, sucht er zu zeigen, dass jene lediglich die Aufgabe hat, die Erscheinungen des relig. Lebens zu untersuchen und zu erklären, nicht aber durch den Wahrheitsbeweis für eine bestimmte Glaubenslehre dem praktisch-relig. Interesse der verschiedenen Kirchengemeinschaften zu dienen, was vielmehr die Aufgabe besonderer theologischer Seminarien sein müsse. Die beschreibende Theologie nimmt im Volksleben keine andere Stelle ein, als jede andere beschreibende Wissenschaft; sie wird an den Universitäten getrieben, soweit sie Bedeutung fürs Volksleben hat (also ganz der moderne Nützlichkeitsstandpunkt, von dem aus auch der Werth der Wissenschaft beurtheilt wird). Die Bildung praktischer Geistlichen verfolgt andere Zwecke als die religionswissenschaftliche Arbeit. Doch kann wohl der einzelne Geistliche, aber nicht die Kirchengemeinschaft der theolog. Wissenschaft entbehren. Sie bedarf der Wissenschaft nicht bloss um sich vor dem Schaden zu bewahren, welchen Laientheologie anrichtet, sondern vor allem, weil die theolog. Wissenschaft allein das was im Inneren der Gläubigen vorgeht, zum klaren Bewusstsein erheben kann, sodass die Gemeinde in den Stand gesetzt wird, sich Rechenschaft von ihrem Glauben zu geben. Die angewandte Theologie kann nicht das ganze Gebiet der beschreibenden Wissenschaft umfassen; aber was sie davon aufnimmt, bleibt Wissenschaft: sie wählt aus, was zur Pflege des Glaubenslebens in der Gemeinschaft dienen kann. Speciell zeigt *C.* dann an der neutest. Exegese und Kirchengeschichte, wie beide zunächst der beschreibenden Wissenschaft zufallen, wie aber gerade erst das rechte wissenschaftliche Verständniss des N. T. und der kirchlichen Vergangenheit das Glaubensleben der Gemeinde wahrhaft zu fördern vermag. Ref. muss sich wundern, dass gerade die Hauptfrage, das Verhältniss der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft zur Glaubenslehre nicht erörtert wird. Uebrigens wird man nicht leugnen dürfen, dass zu jedem Studium ein congenialer Geist gehört und dass man ohne ein innerliches Verhältniss zum christlichen Glauben doch auch in der exegetischen und historischen Wissenschaft es nicht zum rechten Verständnisse der Gegenstände bringen kann.

2. Wesen und Ursprung der Religion.

J. Köstlin, der Ursprung der Religion (StKr. 2, 213—294). — *W. Brückner,* Religion und Offenbarung. Zwei Vorträge (PrK. 26, 593—606; 29, 665—675). — *H. Rodemeyer,* Religion (VTh. 3, 201—205). — *E. Schrecker*, der Religionsbegriff bei Schleiermacher und seinen namhaftesten Nachfolgern. (ID.). VIII, 85. Jena (Pohle). *M* 1,20. — † *J. A. Porret,* les éléments essentiels de la religion. Étude psychologique et historique. 60. Lausanne, Payot. fr. 1,50.

Köstlin macht gegen die „Evolutionstheorie“, welche alle Religion aus den niedersten und rohesten Anfängen sich entwickeln lässt, den Fetischismus, Animismus und Ahnenkult als Anfangsstufe, jede Form des Monotheismus aber als spätere Entwickelung betrachtet, eine Reihe erwägenswerther Instanzen geltend. In der That lässt sich jene Theorie schon aus historischen Gründen nicht uneingeschränkt geltend machen. So gewiss es einen Rückfall auf eine bereits überwundene Entwickelungsstufe gibt, ebenso gewiss ist vielfach auch eine Verdunkelung eines ursprünglich reineren religiösen Bewusstseins eingetreten, die nicht als einfache Rückbildung betrachtet werden kann. Ebenso richtig bemerkt *K.*, dass die religiöse Entwickelung keineswegs immer Hand in Hand gehe mit einem Fortschritte der allgemeinen Cultur, wenn er auch den geschichtlichen Fortschritt von niederen Religionsstufen zu höheren, wie derselbe überall vorliegt wo die Naturreligion ethische Elemente in sich aufnimmt, zu wenig beachtet. Von dem geschichtlichen Ursprunge der Religion unterscheidet *K.* die Factoren für die Entstehung derselben. Die Ableitung aus dem Causalitätsdrang wird nicht einfach abgelehnt, obwol *K.* zugestehen muss, dass die Vorstellung höherer und höchster Ursachen noch nicht Religion sei. Gegen die Ableitung der Religion aus der Sittlichkeit wird das umgekehrte Verhältniss als das richtige geltend gemacht; gegen die Ableitung aus praktischen Nöthigungen (dem Selbstbehauptungsbedürfnisse des Menschen gegenüber der Naturgewalt) wird der bekannte Einwand erhoben, dass Bedürfnisse und Wünsche keinen wirklich festen und energischen Glauben, wie ihn doch auch das Heidenthum kundgebe, erzeuge. Da *K.* auch den Ref. einfach mit Kaftan und Bender als Vertreter dieses Standpunktes zusammenstellt, so wird die Erinnerung am Platze sein, dass gerade Ref. sich ernstlich bemüht hat, die empirischen Motive der Religion von deren innerem Wesensgrunde zu unterscheiden und durch den Hinweis auf die intelligible Freiheit und transcendentale Abhängigkeit des Menschen den Weg zu einer Auffassung der Religion zu bahnen, welche als ihren Wesensgrund die innere Beurkundung des göttlichen Geistes im Menschengeiste betrachtet (vgl. zuletzt: Hauptpunkte 2. Aufl. S. 9 ff.). Ref. hat hierfür von Kaftan und Bender böse Worte genug zu hören bekommen und darf sichs wol ausbitten, mit den genannten Herren nicht länger zusammengestellt zu werden. Genau aber auf dasselbe, was Ref. als die letzte metaphysische Lösung des Problems bezeichnet hat, kommt auch *K.* in verschiedenen Wendungen hinaus, wenn er von einem unmittelbaren Zuge des Menschen zu Gott, einer geheimnissvollen Grundbeziehung zu Gott redet. Nur hat *K.* es unterlassen, in ähnlicher Weise wie Ref. von den empirischen Motiven zur Religion den Ausgang zu nehmen und von hier aus den Weg zu finden, der über die lediglich empirische Erklärung hinausweist. Die Folge davon ist, dass gerade die empirische Erscheinung der Religion, die Beziehung des Gottesglaubens auf des Menschen persönliches Wohl und Wehe und die Hoffnung auf Hilfe

in der Noth, welche der Mensch nur von einer über die erfahrungsmässige Beschränktheit natürlicher Kräfte hinausliegenden Macht erwartet, keine genügende Erklärung findet. — *W. Brückner* veröffentlicht zwei Vorträge über Religion und Offenbaruug im Anschlusse an die Gedanken von Pfleiderer und Holsten. Religion ist Sehnsucht nach Erlösung von den Mächten der Welt, in die der Mensch sich gestellt sieht, auch von dem Widerstreit in sich selbst, und Befriedigung dieser Sehnsucht in Gott. Der Zweifel, ob sie nicht eine blosse Täuschung sei, ist zurückzuweisen durch die Erwägung, dass die relig. Anlage des Menschen auf einer ausser und über ihm waltenden Lebensmacht sich erbaut. Dieser Lebensmacht werden wir gewiss durch die Erfahrung des Gegensatzes von Gut und Böse. In dieser Erfahrung sind wir schlechterdings einer ausser und über uns stehenden Lebensmacht unterworfen, die zugleich in uns wirksam ist. Diese Lebensmacht ist Gott, der sich uns in der sittlichen Erfahrung offenbart. Offenbarung Gottes müssen wir in allem Leben erkennen, das aus Gott strömt, sowol im Leben der Natur als im Geistesleben des Menschen, vor allem aber in der geschichtlichen Entwickelung des religiösen Lebens in der Menschheit selbst. Die Vollendung der Offenbarung Gottes für die Menschheit in der Menschheit ist in Jesus Christus erfolgt, der an die Stelle der Religion des Gesetzes die Religion des Geistes und der Liebe gesetzt hat. Der gutgeschriebene Aufsatz enthält nichts Neues aber wesentlich das Rechte; nur was über die Offenbarung in Christus gesagt ist, nimmt sich recht dürftig aus. Und doch hatte *B.* die Fäden so schön in der Hand, wenn er nur den Spuren der Offenbarung Gottes in der Geschichte des religiösen Lebens genauer nachgegangen wäre. — *Rodemeyer* bespricht eine Reihe von Definitionen der Religion, besonders eingehend die von den methodistischen Theologen Warren und Sulzberger aufgestellten. Eigenes Urtheil findet sich wenig. — Werthvoller ist die Arbeit von *Schrecker*. An Schleiermacher's Religionsbegriff rügt er bei im Uebrigen grosser Anerkennung die starre Scheidung der Religion von Sittlichkeit und Wissenschaft. Als seine Nachfolger bezeichnet er Nitzsch, Twesten, Dorner (der aber den objectiven Grund in das Wesen der Religion selbst hineinziehe), J. P. Lange. Schleiermacher's treuester Schüler Alex. Schweizer wird sonderbarer Weise zum Hegelianer gemacht, der einen glücklichen Zusammenschluss von Schleiermacher und Hegel erreicht habe; Biedermann und Pfleiderer dagegen seien immer mehr nach der Seite des erkennenden Denkens hin in Hegel's Einseitigkeit verfallen. Ref. wird richtig als Kantianer charakterisirt, der zwischen Schweizer, Biedermann, Pfleiderer auf der einen, Ritschl auf der anderen Seite in der Mitte stehe. Die Darstellung des Religionsbegriffs des Ref. ist, was gegenüber den von Anderen beliebten Entstellungen besonders hervorgehoben sein mag, eine durchaus zutreffende; namentlich wird auch die dem Ref. eigene Unterscheidung der empirischen Motive der Religion von ihrem transcendenten Grunde richtig hervorgehoben. Zuletzt folgt eine

Darstellung des Religionsbegriffs von Ritschl und Herrmann. Das Urtheil über die verschiedenen Fassungen des Religionsbegriffs wird dahin zusammengefasst, dass die „Neuhegelianer“ und Ritschlianer den Fehler Schleiermacher's, die Religion vom sittlichen Handeln zu trennen, wieder gut machen; nach der Seite des Erkennens hin aber hätten letztere die Einseitigkeit Schleiermacher's nur noch gesteigert, erstere umgekehrt das Denkvermögen zur alleinigen Norm der religiösen Sicherheit gemacht. Die Mitte zwischen beiden Extremen halte der Ref.

3. Religiöse Gewissheit und Glaube.

O. Kirn, über Wesen und Begründung der religiösen Gewissheit. Rede. 28. Basel, Detloff. ℳ 1. — *G. Schnedermann*, über das Verhältniss des christlichen Bewusstseins zur kirchlichen Glaubenslehre (NkZ. 6, 413—438). — *Koenig*, Glaubensgewissheit und Schriftzeugniss (ib. 7, 439—463; 8, 515—530). — *C. Hörschelmann*, Glaube oder Erfahrung? (MNR. Febr. u. März, 116—123). — *A. Brauer*, von der Heilsgewissheit. 2. A. 71. 12⁰. Dresden, Naumann. ℳ —,60. — *L. F. Stearns*, the evidence of Christian experience [Ely Lectures]. VIII, 473. New-York, Scribner's Sons. — *E. D. Morris*, the religious consciousness viewed as a help and test in belief (PrRR. Oct., 598—613). — *A. Ritschl*, fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben. V, 97. Bonn, Marcus. ℳ 2. — *H. L. Reichel*, der seligmachende Glaube (ChrW. 39, 900—903). — *N. Smyth*, personal creeds or how to form a working-theory of life. 210. New-York, Scribner's sons. — *C. Malan*, la foi. Importance actuelle de la question de la foi (RThPh. 1, 49—65; 2, 120—144). — † *L. Dauriac*, Croyance et réalité. fr. 3,50.

Die religiöse Gewissheit behandelt die Antrittsvorlesung von *Kirn*. Einer Sache gewiss sein, heisse sie nicht anders denken können. Zusammentreffen müsse hierzu ein objectiver Factor, der gegebene Wahrnehmungsinhalt, und ein subjectiver, die Gesetze unserer geistigen Organisation. Von der theoretischen Gewissheit unterscheidet sich die Gewissheit der praktischen und ethischen Ueberzeugung, welche auf einem dem Menschen ursprünglich eigenen Bewusstsein der Verpflichtung ruht. In dieses Gebiet gehört auch die relig. Gewissheit. Ihr objectiver Factor sind die wunderbaren (?) Thatsachen der göttlichen Offenbarung, ihr subjectiver die Gesetze des sittlichen Bewusstseins, welchem sich die göttliche Offenbarung legitimirt (?). Die relig. Gewissheit ist also diejenige Nothwendigkeit der relig. Vorstellungen, welche in letzter Linie aus ihrer Verknüpfung mit den Elementen des sittlichen Bewusstseins entspringt. (Wo bleibt da die specifisch-religiöse Erfahrung?). — Ungleich anregender als diese sehr von der Oberfläche geschöpften Ausführungen ist die Abhandlung von *Schnedermann*. Die Betonung der Subjectivität unserer Glaubensaussagen — so zeigt derselbe — ist noch kein Subjectivismus; die nächste Quelle des christlichen Glaubenslebens ist auch nicht ohne Weiteres die heil. Schrift, sondern das Bewusstsein des glaubenden Christen in und mit der Gemeinde. Man muss sich dar-

über klar werden, dass und inwieweit alle Glaubensaussagen durch dieses subjective Bewusstsein vermittelt sind, also auch vielleicht eine national, örtlich, zeitlich, individuell gefärbte Schale tragen, die von dem tieferen Kern zu unterscheiden ist. Alle Glaubensätze sind nicht Werthbestimmungen, sondern Verhältnissbestimmungen, sofern sie das Verhältniss des Glaubenden zu Gott bestimmen (sehr richtig!). Werden die Glaubenssätze in formulirter Weise Eigenthum der Gemeinde, so werden sie zu Dogmen, die aber bei aller Gemeingiltigkeit etwas Fliessendes behalten. Die Glaubenslehre steht zwischen dem Dogma und der Glaubensaussage des Einzelnen in der Mitte. Das Einzelbewusstsein ist nicht die Quelle, sondern eine Quelle, nämlich die nächstliegende Quelle für die Feststellung von Aussagen, welche im Princip der ganzen Gemeinde eigen sein sollen; die Arbeit des Dogmatikers ist subjectiv, aber sie dient der Durchdringung von objectiv gegebenen Normen; „die heil. Schrift (ist) nach Maassgabe rechten geschichtlichen Verständnisses Hauptquelle, Regel und Richtschnur auf der Basis der glaubenden Gemeinde und sonderlich gegen Rom“. — Dass das Bewusstsein des Christen in erster Linie ein von seiner Gemeinschaft mit Gott sachlich bestimmtes ist, erkennt Ref. vollständig an; daraus folgt aber doch noch kein bestimmtes Urtheil über rein historische, durch empirische Forschung auszumachende Fragen. Wenn in letzterer Beziehung Ref. sich als „modernen“ Christen bezeichnen lassen will, so fühlt er sich darum lange noch nicht „in einseitig moderner Gemüthsverfassung“ „getroffen“. — *Koenig* sucht durch exegetische Erörterung namentlich alttest. Stellen den Beweis zu erbringen, dass Glauben und Wissen sich weder durch den Grad der Gewissheit (worin er Recht hat), noch durch die psychologischen Formen der Vermittelung (?), noch ohne Weiteres durch die Beschaffenheit der Objecte unterscheide, sondern lediglich (?) durch die Beziehung des Subjectes zum Object: das Wissen komme ohne Mittheilung einer Person über das Object zu Stande (?), das Glauben erfolge (ausschliesslich?) auf den Vorausgang einer vermittelnden Person. Eigentliches Object des Letzteren aber sei die Offenbarungsgeschichte bezw. die offenbarungsgeschichtlichen Manifestationen Gottes (also der Hofmann'sche Standpunkt). — *Hörschelmann* vertheidigt die Anschauungen Franks gegen Nerrling. Zuerst Fürwahrhalten und Vertrauen, dann persönliche Erfahrung von der Vergebung der Sünden in Christus. Erfahrung bildet die oberste Stufe desjenigen Verhältnisses zu Gott, welches wir nach seiner allseitigen Erscheinung Glauben nennen. (Aber auf die Erfahrung bauen sich wieder Glaubenssätze auf). — Während *Brauer* die Heilsgewissheit einfach mit dem Glauben identificirt, der als absolutes Allmachtswerk Gottes schon in seinen ersten Anfängen rechtfertige, die Gewissheit aber, dass es sich so verhalte, einfach auf die Schriftautorität gründet, stellt der von Frank beeinflusste Amerikaner *Stearns* die christliche Erfahrung in den Mittelpunkt. Dieselbe ist nicht ein einzelnes Argument neben anderen, sondern der letzte Grund aller christlichen

Heilsgewissheit. Das geschichtliche Zeugniss der heil. Schrift und die socialen und civilisatorischen Wirkungen des Christenthums geben für die Offenbarung der erlösenden Gnade Gottes in Christus nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis, der seine letzte Stütze in dem neuen Leben des Christen findet. Das Wesentliche in aller Religion ist für *St.* die persönliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Dem entsprechend ist auch das Erlösungswerk kein äusseres, sondern das Werk des heil. Geistes im Inneren des Menschen. Der Christ weiss von Gott als Vater, Sohn und Geist nicht im Sinne einer abstracten Doctrin, sondern dergestalt, dass seine innere Erfahrung ihn drei verschiedene Weisen der Offenbarung der göttlichen Liebe und Gnade kennen lehrt. Sehr bemerkenswerth ist auch, wie *St.* diesen Standpunkt gegen den Vorwurf des Mysticismus und des Quäkerthums vertheidigt. — *Morris* hinwiederum ist auf das „religiöse Bewusstsein", diesen „Modebegriff", sehr schlecht zu sprechen, und ist geneigt, es entweder mit der inneren Erleuchtung der Quäker oder mit dem römischen Traditionsbegriff zu identificiren (!). Solle es überhaupt Werth haben, so müsse es in unbedingter Abhängigkeit von der Schriftautorität stehen, und als Erleuchtung durch den heil. Geist zum rechten Schriftverständnisse begriffen werden. Man sieht, der Vf. ist sich über die Problemstellung, wie sie heute den Ausgangspunkt der Erörterung bildet, nicht klar geworden. — *Ritschl's* nachgelassene Arbeit ist uns trotz wiederholtem Ersuchen von der Verlagshandlung nicht zugesandt worden. — Der herrnhutische Bischof *Reichel* führt an der Hand der heil. Schrift in ansprechender Weise den Unterschied dreier Arten des Glaubens: etwas glauben, jemandem glauben, an jemand glauben aus. Ersteres als Fürwahrhalten dessen, was die heil. Schrift lehrt, ist die nothwendige Grundlage für den seligmachenden Glauben, aber nur diese, dagegen müssen wir als evang. Christen alles das verwerfen, was darüber hinausgeht, insbes. die Ausdehnung des Begriffes „nothwendige Grundlage", auf die haarspaltenden dogmatischen Begriffsbestimmungen der Bekenntnissschriften über das Wesen Gottes und Christi. Das zweite ist als Glaube, der den Worten Christi und der Apostel geschenkt ist, wohl nothwendige Grundlage für den seligmachenden Glauben, aber noch nicht dieser selbst, so lange das Herz und das innere Leben davon unberührt bleiben. Das dritte: an jemand, d. h. an Christus (nicht: an etwas) glauben, heisst sich ihm mit vollem Vertrauen hingeben. Dieser Glaube ist nicht jedermanns Ding, sondern setzt die Erfahrung der Sünde und die Sehnsucht nach Erlösung voraus; wo er aber zu Stande kommt, ist er eine Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Christus, welche unsere Seligkeit und zugleich die Gotteskraft zum Wachsthum in der Heiligung ist. Einfache, und doch so selten gebührend gewürdigte Wahrheiten! — *Smyth* bietet eine Reihe von Predigten, die aber auch dogmatische Bedeutung haben. Sie wollen zeigen nicht was, sondern wie man glauben müsse: wie der Glaube seinen Anfang nehmen

müsse von irgend einer wenn auch noch so elementaren Gewissheit, von einem Objecte, welches für uns Realität sei; ferner wie wir mit Christus in persönliche Berührung kommen müssen, um mit ihm in seinem Geiste zu leben; wie man nicht mit dem Fürwahrhalten einer Summe scharf präcisirter Lehren beginnen dürfe, wie vielmehr Gott eine reale Gegenwart in unserem persönlichen Leben gewinnen müsse u. s. w. — *Malan* will zeigen, dass der Glaube einerseits eine göttliche Wirkung im Menschengeiste, andererseits die erste Pflicht und die centrale Thätigkeit der frommen Seele sei. Er ist ein Vertrauen, welches durch einen Eindruck auf das Princip des menschlichen Willens hervorgebracht wird, nicht bloss eine neue Thätigkeit, sondern ein neues Thätigkeitsprincip, aber zugleich wieder eine Erfahrung, welche dem Menschen unabhängig von seiner Initiative auferlegt wird, ein Act des Gehorsams gegen ein dem unbewussten Principe des Willens auferlegtes Gesetz. (Nach Ref. kann es nur verwirrend wirken, so Verschiedenes in einem Worte zusammenzufassen). Speciell als religiöser Glaube ist er Glaube an Gott (foi à Dieu), Erfahrung einer absoluten Autorität, welche in jedem Menschen das Gefühl seiner Pflicht begleitet, und Glaube in Gott (foi en Dieu), freiwillige und bewusste Herzenshingabe an ihn. Jener Glaube als einfache Unterwerfung unter Gott gründet sich auf die innere Offenbarung im Gewissen; dieser Glaube immer nur auf eine äussere geschichtliche Offenbarung Gottes, deren Wirklichkeit der Mensch auf Grund jener Unterwerfung erfahren hat. Ohne jene innere Offenbarung wäre die äussere erfolglos; aber erst diese führt zum persönlichen Verkehre mit Gott. Der ersten göttlichen Thätigkeit, welche der Mensch im Gewissen erfahren hat, entspricht von Seiten des Menschen der Glaube an Gottes Dasein und die Anbetung des unbekannten (?) Urhebers des dem menschlichen Willen auferlegten Gesetzes. Soll es aber zu einem directen und persönlichen Verhältnisse zu dem lebendigen Urheber jenes Gesetzes kommen, so bedarf es dazu einer neuen göttlichen Thätigkeit, die dem Menschen erst Gottes Wesen enthüllt. Im Unterschiede von der inneren Thätigkeit Gottes in der Seele ist diese eine äusserlich geschichtliche Thätigkeit, welche an die Seele herankommt. Dies ist die geschichtliche Offenbarung, welche sich in übernatürlichen Acten vollzieht. Dieselbe wird als eine Action Gottes beschrieben, die den Menschen im Centrum seines persönlichen Lebens berührt. Erst durch sie wird das äusserlich gesetzliche Verhältniss des Menschen zu Gott zu einem persönlichen Herzensverhältniss. Dasselbe vermittelt sich durch die geschichtliche Offenbarung in Christus und durch das lebendige persönliche Verhältniss zu ihm. Dieser Glaube ist nicht bloss ein theoretisches Fürwahrhalten wie im „traditionellen“ (römischen oder auch altprotestant.?) Christenthum, sondern eine Herzenshingabe an den in Christus offenbarten Gott als den Urheber unseres Heils, die persönliche Antwort des Menschen auf die in der geschichtlichen Offenbarung auf ihn hingerichtete göttliche Thätigkeit. Also im Wesentlichen eine Re-

production Herrmann'scher Gedanken. Zweifelhaft ist dem Ref. bei diesen Ausführungen nur geblieben, wie eine äussere Offenbarung Gottes lediglich unter Voraussetzung der Gewissensstimme in uns ein „lebendiges persönliches Verhältniss" des Menschen zu Gott (und zu Christus) zu Wege bringen soll. Aber der Schluss führt über diesen Standpunkt glücklich hinaus. *M.* zeigt hier, dass das (doch von der Gewissensstimme noch unterschiedene) Vertrauen der Seele auf Gott nur durch den heil. Geist hervorgebracht werden könne. Diese Geisteswirkung aber wird als eine innere Wirkung (une oeuvre intérieure) bezeichnet, als eine göttliche Thätigkeit in uns, welche eine neue Form sittlicher Erfahrung des persönlichen Subjects erzeugt, die aber erst zu Stande kommt, wenn das Herz sich an Christus hingegeben hat. Ref. ladet den Vf. ein, nach diesen letzten Ausführungen seine vorangegangene Darlegung zu berichtigen.

4. Bedeutung des Persönlichen im Christenthum.

Balmer, die Bedeutung des Persönlichen in der christlichen Religion. Referat. (Protokoll der Synode der Züricher Geistlichkeit. 34—62). Zürich, Züricher und Furrer. — *Farner*, die Bedeutung des Persönlichen in der christlichen Religion. ib. 63—94).

Erwähnenswerth sind die Verhandlungen der Züricher Synode über die Bedeutung des Persönlichen im Christenthum. Der Berichterstatter, Pfarrer *Balmer*, ein Anhänger Ritschl's, geht von der Persönlichkeit Gottes aus, ohne deren Voraussetzung auch unsere Persönlichkeit kein Gegenstand göttlicher Liebe und Fürsorge sein könne. Die Mystik und Kant gäben die Individualität preis, Schleiermacher stelle ihre ethische Bedeutung ans Licht, zugleich aber schliesse er die Gemeinschaft ein in die Idee des höchsten Gutes. Mit dieser Betonung des Persönlichen stehe aber das pantheistische Element bei Schl. in Widerspruch. Ritschl dagegen mache geltend, dass die christliche Religion eine Weltanschauung gründe, in welcher die Ueberordnung des persönlichen Lebens über die ganze Welt offenbar werde, sofern es im Reiche Gottes seine Bestimmung erreiche. Mit Recht aber stellt *B.* an Ritschl aus, dass die Einzelpersönlichkeit zwar nicht in der Welt, aber in der Gemeinschaft aufzugehen drohe. Die Gründung der Gemeinde solle die eigentliche Erlösung sein: dabei komme aber der Einzelne in kein persönliches Verhältniss zu Gott; das Gebet der Gemeinde werde auf das Dankgebet reducirt, die Einzelnen kämen nur als Mittel für das Gottesreich in Betracht, seien nur als Glieder der Gemeinschaft Gegenstände der göttlichen Liebe. Wie Christus das Haupt, hätten vielmehr auch die Glieder ewige Bedeutung für Gott; auch ihr zeitliches Leben beruhe auf dem sicheren Grunde der Liebe Gottes und seines ewigen Rathschlusses. So sei Gott der eigentliche Ursprung des persönlichen Lebens, wenn dasselbe sich auch erst in der Gemeinschaft entwickele.

Im Kindschaftsverhältnisse zu Gott erkennen wir den tiefsten Grund des Persönlichen, nicht darin, dass der Einzelne ein Glied des Gottesreichs ist. — Dieser ebenso treffenden als hochnöthigen Correctur der Ritschl'schen Lehre konnte natürlich Pfarrer *Farner*, ein Schüler des Ref., freudig beistimmen. Der Werth der menschlichen Persönlichkeit, so führt *F.* ergänzend aus, kommt erst in der Religion, speciell in der christlichen Religion zur Geltung. Die höchste Offenbarung Gottes ist in Christus, also in einer Person erfolgt. Darum sei aber Christus noch nicht, wie Ritschl behauptet, selbst Gott, sondern (mit Biedermann) nur der Träger des erlösenden Principes der Gotteskindschaft. Die christliche Offenbarung selbst sei etwas Persönliches, im Centrum der Persönlichkeit Liegendes. Gott sei dem relig. Bewusstsein persönlich, für die Wissenschaft aber nicht. Persönlichkeit sei Individualität, eingeschränkt durch das Nicht-Ich. Doch sei der Ausdruck als Bild berechtigt, „dem der wahre Gedanke zu Grunde liegt, dass Gott ein seiner selbst bewusstes, mit uns in Gemeinschaft lebendes Wesen sei“. *F.* erklärt dieses „mit Lipsius gegen Lipsius“ auszuführen. Ref. fügt seinerseits hinzu, dass der Ausdruck „Persönlichkeit“ für Gott allerdings ein der menschlichen Analogie entlehntes Bild ist. Aber auch das göttliche Selbstbewusstsein können wir uns nur nach menschlicher Analogie, also irgendwie beschränkt vorstellen. Es ist verkehrt, von Gott zu sagen, er sei „Eine Person“, d. h. eine endliche, menschenartige Einzelperson; aber Persönlichkeit, d. h. selbstbewusste sich selbstbestimmende Ichheit, ihm im höchsten denkbaren Grade zuzuschreiben, kann um so weniger Bedenken erregen, da wir ja auch bei Menschen mit diesem Worte gerade die Vergeistigung der endlich-natürlichen Individualität verstehen. Völlig einig weiss sich Ref. aber wieder mit *F.*, wenn derselbe ein Hauptgewicht auf den (von Ritschl bestrittenen) persönlichen Verkehr des Einzelnen mit Gott oder auf ein persönliches Wechselverhältniss Gottes und des Menschen legt. Das ist ja der religiöse Kern des Glaubens an den persönlichen Gott, nicht die doch immer unzulänglichen metaphysischen Versuche, die selbstbewusste Selbstthätigkeit Gottes begreiflich zu machen. Auch darin stimmt Ref. mit *F.* überein, dass er Ritschl's Behauptung, es gebe keine andere Gemeinschaft mit Gott als die Willensübereinstimmung, zurückweist. Aus der Unauflöslichkeit der Gemeinschaft mit Gott, also aus der Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit für Gott folgert *F.* mit dem Ref. (gegen Biedermann) unmittelbar die persönliche Fortdauer. Der reformatorische Grundsatz ‚sola fide‘ habe die Persönlichkeit wieder in ihr Recht eingesetzt: nicht die Ideen, sondern die Personen seien das höhere. So gerade biete das Christenthum auch die rechte Lösung der socialen Frage durch die von ihm gelehrte Achtung der Menschenwürde.

5. Offenbarung.

M. J. Cramer, über die stufenweise Entwickelung der Offenbarung Gottes (VTh. 3, 193—200; 4, 289—295). — *G. P. Fisher*, the nature and method of revelation. 304. London, Unwin. 4 sh. 6 d. (XIII, 291. New-York, Scribner's Sons. $ 1,25). — *G. Macloskie*, the testimony of nature (PrRR. Oct., 587—597). — † *E. B. Andrew, E. H. Johnson, J. E. Dwinnel* etc., a ‚Symposium' on the ‚gradualness of revelation' (ONTSt. XI. 3, 177—185). — *R. H. Drijber*, welk verband bestaat er tusschen het godsdienstig leven en het geloof in eene bijzondere openbaring? (GV. 5, 426—455). — *A. Zahn*, das inwendige Wort (BG. Febr., 41—62).

Cramer unterscheidet die Offenbarung Gottes in der Natur, im Bewusstsein der Menschen und in der Geschichte. Dieselben begründen die natürliche Religion und bilden thatsächlich nur eine einzige Offenbarung, zu welcher sich die übernatürliche Offenbarung in Christus als Ergänzung und Vollendung verhält. Die Offenbarung besteht nicht in der Mittheilung fertiger religiöser Wahrheiten, oder gar schlechthin transcendenter Geheimnisse, die der Mensch gar nicht aufzufassen im Stande wäre; auch verhält sich bei ihrem Empfang der Menschengeist nicht schlechthin passiv. Alles innere relig. Leben beruht auf dem unauflöslichen Verhältnisse des Menschengeistes zum göttlichen Geiste. So beruht jede Entfaltung relig. Gefühle und Erkenntnisse in der Seele des Frommen in gewisser Beziehung auf göttlicher Offenbarung. Insbesondere ist dies der Fall in Zeiten relig. Krisen in der Seele gottgeweihter Persönlichkeiten, deren inneres Leben zu einer höheren Potenz erhoben ist. Dieselben werden auf intuitivem Wege zu Trägern neuer Wahrheiten, durch welche der Fortschritt der relig. Vervollkommnung der Menschheit vermittelt wird. Finden also auch alle Fortschritte des relig. und sittlichen Lebens nur nach dem Maasse der Entwickelung des geistigen Lebens im Allgemeinen statt, so kommt doch Gott von Zeit zu Zeit seinen Kindern auf unmittelbarere Weise zu Hilfe. Diese Hilfe vermittelt sich aber durch die Berufung von Menschen, die durch Gott erleuchtet, zugleich Organe ihres Zeitalters und Sprecher des Ewigen werden, durch Verkündigung der grossen Wahrheiten, deren Bedürfniss und Vorahnung sich bereits entwickelt hat, die ein neues Leben verbreiten, und so den Impuls zu neuen Fortschritten geben. Die Offenbarung findet in den Tiefen des menschlichen Wesens statt; sie geht von dem Punkte aus, wo der Menschengeist mit dem absoluten Geiste verbunden ist. Sie ist übernatürlich und doch in der natürlichen Ordnung der göttlichen Wirksamkeit begründet; sie erfolgt stufenweise nach Maassgabe der erreichten Fassungskraft, in dem Maasse als die Menschen im Stande sind, die ewigen Wahrheiten nicht bloss aufzufassen, sondern zu Centralpunkten geistiger Thätigkeit zu machen. Ein weiterer Artikel soll die Merkmale der geoffenbarten Religion besprechen. Ref. kann nur den Wunsch aussprechen, dass dieser auch von C. wieder so vorzüglich vertretene Offenbarungs-

begriff gegenüber dem heute Mode gewordenen Empirismus wieder allgemeine Anerkennung finden möge. — *Macloskie* findet, dass das Zeugniss der inneren Natur (der Vernunft) ebenso unsicher sei, wie das der äusseren Natur zuverlässig. Da letzteres aber an die höheren Gegenstände, welche die Schrift offenbart, nicht heranreiche, so habe man sich für dieselbe lediglich an letztere zu halten. — Einen sehr massiven Standpunkt nimmt der niederländische Theologe *Drijber* ein. Die Wahrheit, dass alle Religion in ihrem tiefsten Grunde auf göttlicher Offenbarung ruht, wird von ihm sofort dahin gewendet, dass erst durch eine besondere, aussergewöhnliche und unverkennbare Offenbarung die Menschen zur Religion geführt werden konnten. Ebenso sei um der menschlichen Sünde willen eine besondere unmittelbare Offenbarung erforderlich geworden, welche *D.* zwar nicht gerade in einer übernatürlichen Belehrung, aber in wunderbaren Ereignissen, vor allen in den Wundern Jesu wiederfindet. — Ein Gesinnungsgenosse von Drijber, *A. Zahn*, stellt den in gewissem Sinne unanfechtbaren, jedenfalls nicht neuen Satz auf: „jede Berufung auf das innere Licht bei Verachtung des äusseren Worts läuft auf leere Schwärmerei hinaus“. Specifisches Eigenthum des Verf. aber ist die summarische Weise, in welcher er nicht bloss den Pietismus und Rationalismus, sondern auch fast alle theologischen Richtungen der Gegenwart mit einziger Ausnahme des durch ihn selbst, Böhl und Kuyper vertretenen Neo-Calvinismus der Schwarmgeisterei zu bezichtigen sich unterfängt.

6. Richtungen in der protestantischen Theologie.

O. Dreyer, undogmatisches Christenthum. 3. u. 4. A. VIII, 104. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn. ℳ 2. — *F. Pelizaeus*, Christus und das Evangelium in moderner Beleuchtung. 64. Hannover, Weichelt. ℳ 1. — *M. Carrière*, Christus und Evangelium in moderner Beleuchtung (PrK. 9, 193—198). — *K. Marti*, der richtige Standpunkt zur Beurtheilung der abweichenden theologischen Anschauungen. Vortrag. III, 26. Basel, Jenke. ℳ —,70. — *O. Ritschl*, die Mittelstrasse in der Theologie (Deutsche Revue. Juni, 356—365). — *J. Kelber*, das kirchliche Bekenntniss und sein gutes Recht (NkZ. 3, 191—204). — *F. Frank*, Lage und Aufgabe der gegenwärtigen Theologie (ib. 1, 1—30). — *J. Gottschick*, die Kirchlichkeit der sogenannten kirchlichen Theologie, geprüft. VII, 244. Freiburg, Mohr. ℳ 4. — † *W. M. H. Boers*, het rationalistisch idealisme. Delft, Waltman jun. fl. 1,25.

Dass von der liebenswürdigen Schrift von *Dreyer* bereits die 4. Aufl. erforderlich geworden ist, ist ein Zeichen der Zeit, das nicht unbeachtet gelassen zu werden verdient. — Einem *Pelizaeus* wird freilich auch D. nicht zu Danke geschrieben haben. Derselbe wirft in seiner neuesten Polemik gegen die moderne Theologie Carrière, W. Brückner und Schwalb in einen Topf. — Seinem öden Geschimpfe antwortet *M. Carrière* würdig und fein, mit erneuter Darlegung der Grundzüge seines theistischen Standpunktes (VIII, 324). — *Marti* scheidet zwischen Glauben und theologischer Ausprägung desselben

(„Glaubensgedanken“: ein bekanntlich von Herrmann stammender Ausdruck). Der richtige Standpunkt zur Beurtheilung abweichender theolog. Anschauungen liege nicht in den Bekenntnissschriften, auch nicht im Bibelkanon, sondern in dem, was hinter allen theologischen Aussagen liegt, in der relig. Abhängigkeit von Christus, in der durch die Erfahrung seiner Lebensmacht geweckten Ueberzeugung, dass er der Herr und in ihm unser Heil erschienen sei. Man könnte mit dieser Formulirung einverstanden sein, zöge *M.* nicht daraus alsbald die weitere Folgerung, die theologische Anschauung sei darnach zu beurtheilen, ob die in Christus erschienene Lebensmacht das Princip sei, auf welches alles zurückgeführt werde und ob dieses Princip zur ungehemmten, durch keine anderweiten Elemente verdunkelten Wirksamkeit komme. Man weiss, welchen Gebrauch die Ritschl'sche Schule, der sich auch *M.* angeschlossen zu haben scheint, von diesem Kanon gemacht und wie sie denselben zu handhaben versteht, um allen anderen Richtungen in der evangelischen Kirche die Christlichkeit abzusprechen. — Vom streng lutherischen Standpunkte aus tritt *Kelber* für die unbedingte Geltung der Bekenntnissschriften ein, die nach bekanntem verwirrendem Sprachgebrauche mit „dem Bekenntniss“ identificirt werden. Dieselben sind ihm durch Gottes Fügung entstandene, öffentlich anerkannte Zeugnisse der Heilserkenntniss der Kirche, auf denen der rechte Bestand der Kirche ruht. Den ausschlaggebenden Grund für ihre fortdauernde Geltung bildet ihre Schriftmässigkeit. Allerdings sieht sich auch *K.* genöthigt, zwischen „Glaubensinhalt“ und „wissenschaftlicher Methode und theologischer Beweisführung“ zu unterscheiden; aber auch abgesehen davon, dass vielmehr zwischen Glaubensgehalt und theologischer Lehrfassung zu unterscheiden wäre, ist der von *K.* gemachte Versuch, den von ihm gemachten Unterschied ins Klare zu setzen, sehr willkürlich. Vom Protestantenverein heisst es, dass derselbe den „Stand der Bekenntnisslosigkeit“ als den rechtmässigen proclamire. Ref. begnügt sich, den Declamationen des Verf. folgende Thesen gegenüberzustellen: 1. Die geforderte Bekenntnissverpflichtung nützt nichts, weil sie nur die ehrlichen Leute bindet. 2. Sie hat nur Werth, wenn sie eine buchstäbliche ist, was die Erlanger selbst nicht wollen. 3. Eine Verpflichtung, deren Tragweite nicht sicher gestellt ist, ist überhaupt keine Verpflichtung. 4. Eine Unterscheidung zwischen Dogma und theologischer Beweisführung oder Methode ist werthlos, wenn nicht wieder ein Bekenntniss im Bekenntniss als das allein Verpflichtende aufgestellt wird. 5. Zu einer solchen Aufstellung hat weder eine Kirchenbehörde noch eine Synode, am allerwenigsten aber eine bestimmte Theologenschule ein Recht. 6. Die ganze äusserlich-juridische Verpflichtung ist unevangelisch und unchristlich. — Dass die Aussichten der sogenannten „kirchlichen Theologie“ gegenwärtig nicht gerade glänzend stehen, hat *Frank* in dem Aufsatze, mit welchem er die „Neue kirchliche Zeitschrift“, das neugegründete Organ des confessionellen Lutherthums einleitet, in ziemlich elegischem

Tone ausgeführt. An Stelle der Erweckungsperiode sei Lauheit eingerissen, der gegenüber eine Theologie wie die Ritschl'sche Erfolge haben könne, weil sie aus einem wirklichen, wenn auch recht verkürzten und armseligen Besitzstande herausrede. — In der That ist das „Selbstgefühl“ dieser Schule bereits bis zu dem Punkte gediehen, dass sie es unternimmt, auch der sogenannten kirchlichen Theologie die Kirchlichkeit abzusprechen. Diese That hat *Gottschick* geleistet, der sich immer mehr in der Rolle eines Grossinquisitors zu gefallen scheint. Als Maasstab der Kirchlichkeit einer Theologie wird, kurz gesagt, ihre Fähigkeit zur Umsetzung der Theorie in die kirchliche Praxis bezeichnet. Gerade hier sei aber die sog. „kirchliche Theologie“ mit empfindlichen Mängeln behaftet. Die ältere Orthodoxie mache die Anerkennung der Inspiration der Schrift und die auf sie gestützte Verstandesüberzeugung von der Gesammtheit der Glaubensartikel zur nothwendigen Voraussetzung der persönlichen Heilsgewissheit: der Heilsglaube gründe sich auf den Autoritätsglauben, dessen Gegenstand die Summe der Glaubenslehre, ja der ganze Schriftinhalt sei. Von den neueren Vertretern der Orthodoxie werden der Reihe nach Hofmann, Luthardt, Frank abgewandelt. Hofmann gehe richtig von der persönlichen Erfahrungsgewissheit der durch Christus hergestellten Gemeinschaft mit Gott aus, zeige aber den Weg, um zu jener Erfahrungsgewissheit zu gelangen, nicht auf; das von ihm entwickelte Lehrganze aber biete eine christliche Geschichtsbetrachtung, welche eine deutliche Darstellung des Glaubens, von dem jeder Christ lebe, vermissen lasse. Luthardt gebe ebenfalls auf die Frage nach dem Grunde der Glaubensgewissheit keine deutliche Antwort; dafür setze er einerseits an die Stelle des altorthodoxen Inspirationsglaubens die sog. natürliche Offenbarung und die Anerkennung der alttest. Offenbarung als nothwendige Voraussetzung für das Verständniss der Heilsoffenbarung im Christenthum; andererseits baue er den christlichen Glauben auf die geschichtliche Beweisbarkeit der Auferstehung Christi, deren Gewissheit vielmehr nur den Abschluss des persönlichen Erfahrungsglaubens an ihn bilden könne; endlich behalte er einfach den Zusammenhang der orthodoxen Lehrdarstellung bei, ohne Rücksicht auf die Pädagogie der christlichen Unterweisung. Frank endlich sei von den Fehlern Luthardt's frei, aber er löse das Problem in Widerspruch mit den Existenzbedingungen des christlichen Glaubens, indem er eine angeblich (?) unmittelbare Gewissheit des Christen von einem durch Wiedergeburt und Bekehrung hergestellten neuen Ich als den entfaltungskräftigen Keim aller christlichen Gewissheit betrachte, den Inhalt des neuen Lebenszwecks erst aus dieser Gewissheit deducire und nun jede Gewissheit davon vermissen lasse, dass dieser Lebenszweck der christliche sei (!), endlich (sic) eine unmittelbare Gewissheit des Christen, ein neues Ich zu sein, behaupte, während diese Gewissheit doch nur aus dem Zusammenwirken einer doppelten anderweiten Gewissheit erwachsen könne, der Gewissheit von dem unbedingten Werthe des christlichen Lebenszwecks, und der

Gewissheit, durch eine objectiv geschichtliche Bezeugung der göttlichen Gnade in den Stand der Sündenvergebung und Gotteskindschaft versetzt zu sein. — Aber wie reimt sich mit der letzteren Redewendung der Satz, dass Schuldvergebung und neues Leben bloss „schattenhafte Begriffe“ seien? Und was ist es denn eigentlich, worauf alle diese hohen Reden von dem Lebenszwecke Christi, welcher der Zweck Gottes sei, von der Gesinnung Christi, welche die wesentliche Gesinnung Gottes sei, von dem Werthe der geschichtlichen Person Christi, die wir im Gewissen empfinden und welche unmittelbar der Grund der Gewissheit der uns geltenden Gnade Gottes sei, von dem Lebensgehalte dieser Person als einem zweifellosen Bestandtheil der Wirklichkeit in der wir leben u. s. w. schliesslich hinauslaufen? Die Antwort giebt *G.* selbst mit verblüffender Deutlichkeit. „Man behält als dasjenige, worauf alle Momente des christlichen Heilsgutes eine constitutive Beziehung haben, das Ideal eines Personlebens übrig, dessen bestimmender Lebensgehalt die Nächstenliebe ist“ (S. 137). Gewiss lohnt es sich der Mühe. auch diesem Ideale nachzuleben, zumal wenn man im theologischen Meinungsstreite der Zeit selbst von der Nächstenliebe blutwenig verspüren lässt. Soll aber darin die ganze Summe des Christenglaubens sich zusammenfassen, so will Ref. tausendmal lieber bei den Erlangern, als bei den Ritschlianern in die Schule gehen. Trotz seiner von *G.* als verkehrt verworfenen „Methode“ scheint dem Ref. Frank eine ungleich reichere Fülle christlicher Heilserfahrung als sein gestrenger Kritiker zu Tage zu fördern. Was soll aber überhaupt das beeiferte Streiten über die rechte „Methode?“ Es ist von jeher ein Merkmal geistigen Verfalls, eines Erlöschens wirklicher Productionskraft gewesen, lange methodische Verhandlungen zu pflegen. Die Hauptfrage bleibt immer, wie die subjective Erfahrungsgewissheit der persönlichen Kindschaft bei Gott in der einzelnen Seele zu Stande kommt. Hierzu nützen aber alle Deductionen von einem Reiche allgemeiner Menschenliebe, welches Christus als Weltzweck Gottes offenbart haben soll, lediglich nichts. Sondern hier werden unsere Alten immer wieder Recht behalten, wenn sie die Gesetzespredigt als die Vorbedingung der Predigt des Evangeliums, den Glauben an die Offenbarung Gottes in Vernunft und Gewissen als die Voraussetzung des Glaubens an die Offenbarung der Gnade Gottes in Christus betrachten, die christliche Heilsweisheit aber auf das Zusammenwirken eines doppelten Factors gründen, der objectiven Botschaft von der versöhnenden und erlösenden Gnade Gottes in Christus, wie solche durch die heil. Schrift beurkundet und durch das Zeugniss der Gemeinde an uns herangebracht wird, und der subjectiven Erfahrung von der seligmachenden Kraft dieser Botschaft, die in Zweifelsfällen immer von Neuem durch das Vertrauen auf die auch mir geltende, und in ihrer seligmachenden Kraft immer wieder von der Gemeinde bezeugte objective Gnadenbotschaft gewonnen wird. Die Frage, was es denn an Christus sei, das als eine zweifellose Wirklichkeit die persönliche Zuversicht zur Gnade Gottes

hervorrufen könne, darf mit der Frage nach dem Zustandekommen der persönlichen Heilsgewissheit überhaupt nicht identificirt werden. So gewiss es der „Lebensgehalt“ der Person Jesu Christi ist, die volle Einheit seines persönlichen Selbstbewusstseins mit Gott, welche uns den Glauben an die volle Offenbarung der göttlichen Gnade in ihm verbürgt, so ist es doch keineswegs der Eindruck dieses Lebensgehaltes für sich allein, welcher den „natürlichen Menschen“ zur Gewissheit seines Heils zu führen vermag; vielmehr müssen bereits gewisse innere religiös-sittliche Erlebnisse des Subjectes vorangegangen sein, auf Grund deren für dasselbe das Geschichtsbild von Jesus Christus überhaupt erst „eine Wirklichkeit seines eigenen Lebens“ zu werden vermag; Erlebnisse, durch welche das vorläufige Vertrauen auf das Zeugniss der Gemeinde von der in Christus offenbarten Gnade gerechtfertigt wird. Erst wenn man auf dieses Zeugniss hin die frohe Botschaft von der durch Christus vollzogenen Versöhnung des Sünders mit Gott im persönlichen Glauben ergriffen hat, kann man nachträglich die theoretische Frage zu beantworten suchen, was es denn in Christus sei, das ihn befähigt habe, für uns die Offenbarung der göttlichen Gnade zu werden. Dieses Etwas ist aber zunächst auch nicht seine „Menschenliebe“, sondern sein sich Einswissen mit Gott. Weist man aber die Leute an, in Christus das Ideal der Menschenliebe zu sehen, welches als solches zugleich die persönliche Offenbarung des Liebeszweckes Gottes mit der Menschheit sei, so führt man sie irre, weil man sie dazu verleitet, die Gewissheit ihrer Versöhnung mit Gott abhängig zu machen von der Herstellung ihrer eigenen Willensübereinstimmung mit Gott durch Aufnahme des Motivs der Menschenliebe in ihre Gesinnung. Denn das ist Anleitung zur Selbsterlösung und stösst den Grund des christlichen Heiles um. Bei dem Allen ist noch gar nicht berücksichtigt, dass die Gewissheit der Offenbarung Gottes in Christus gar nicht ausschliesslich durch empirisch-psychologische Factoren zu Stande kommt (zu denen auch das sogenannte Eintreten des geschichtlichen Christus in uns als eine „Wirklichkeit unseres eigenen Lebens“ gehört), sondern lediglich durch eine innere Geisteswirksamkeit Gottes im Menschengeiste, welche nach der Ritschl'schen Schule eine Hallucination ist. Der Weg zur persönlichen Heilsgewissheit, den jene Schule uns weist, bleibt also im günstigsten Falle die fides humana, die niemals unbedingte Gewissheit giebt, nicht die fides divina.

7. Zeit- und Streitfragen.

W. Herrmann, der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschl's. Rectoratsrede. 31. Marburg, Elwert. ℳ —,60. — *Ders.*, Grund und Inhalt unseres Glaubens (BG. März, 81—97). — *R. Grau*, über den Grund des Glaubens. Zugleich ein Urtheil über das „Neue Dogma“ Professor Kaftan's (ib. Juni, 223—233; Juli, 265—286). — *O. Pfleiderer*, die Theologie Ritschl's nach ihrer biblischen Grundlage (JprTh. 1, 42—83). — *R. Ehlers*, der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschl's (PrK. 15, 345—353). — *P. Gloatz*, Sic et non. Die Probleme der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. VIII,

116. Wittenberg, Herrosé. ℳ 2. — † *G. C. A. Schulze*, Pietismus, Ritschl-sche Theologie und Lutherthum. 64. Hannover, Feesche. ℳ 1. — *Sperl*, das Wesen der Werthurtheile und ihre Bedeutung für die Theologie (NkZ. 8, 556—589). — *L. Stählin*, Ritschl'sche Theologie und Erkenntnisstheorie (ib. 12, 894—933). — *Ch. Favre*, la théorie de connaissance dans son rapport à la metaphysique et à la religion (RThPh. Juli, 329—343). — *W. Groeber*, die Lehre vom Reiche Gottes nach Ritschl, beleuchtet (KM. IX. 9, 593—613). — *Schröder*, die Grundschäden der Ritschl'schen Theologie (ib. 10, 675—697). — † *W. J. Mann*, Albrecht Ritschl and his theology (LChR. April, 87—105; Juli, 177—211). — Der Kampf um die Seligkeit (BG. März, 110—118).

Herrmann giebt in seiner Rectoratsrede eine Darlegung dessen, was evangelischer Glaube sei. Derselbe ist einfach das Vertrauen, welches uns Jesus durch sein persönliches Leben abgewinnt und darnach die freudige Unterwerfung unter den in ihm erschienenen und durch ihn auf uns wirkenden Gott. Ein solcher Glaube macht selig. „Er belastet den gewissenhaften Menschen nicht, weil er uns nicht zumuthet, irgend etwas für wahr zu halten, was uns unverständlich geblieben ist". „So ist in dem echten christlichen Glauben beides verbunden: die Unterwerfung unter die Autorität einer Offenbarung, die allein unbedingten Gehorsam fordern kann, weil sie die geheimnissvolle Macht des guten Willens ist, und die Seligkeit einer unzerstörbaren Regung tiefster Freude, die den Christen unter aller Last des Lebens nicht ersticken lässt". Den liberalen Theologen wirft *H.* vor, dass sie von den beiden Sätzen: der „Glaube macht selig" und der „Glaube ist Unterwerfung unter die Autorität der Offenbarung" nur den ersten festhalten wollen, während Ritschl seit Luther zuerst wieder beides behauptet habe (?!). Was die Liberalen an die Stelle des falschen Glaubens setzen, sei nicht der christliche Glaube, sondern eine nach ihrer Meinung im Wesen des Geistes gegründete Religiosität (!). Ref. bezeichnet dieses Urtheil seinerseits als eine hässliche Insinuation, wie sie leider nun einmal zum Kriegsgebrauche der Ritschl'schen Schule gehört und jede Verständigung erschwert. Ists ein Wunder, wenn jene unablässigen Verdächtigungen eine energische Zurückweisung erfahren? Im Uebrigen kann sich Ref. zur Beurtheilung dessen, was für *H.* evangelischer Glaube ist, nur auf das im Vorstehenden gegen Gottschick Ausgeführte zurückbeziehen. — Derselbe Theologe führt seinen Streit mit Grau weiter (IX, 405). Gegen letzteren macht er von Neuem seine Unterscheidung von Grund und Inhalt des Glaubens geltend. Grund des Glaubens kann nur sein, was auch den unerlösten Menschen zum Glauben führen kann: dies kann aber nur die menschlich-geschichtliche Erscheinung Jesu sein: „in dem, was auch der unerlöste Mensch in Jesu als etwas Wirkliches sehen kann, muss Jesus so gewaltig sein, dass er uns den Himmel eröffnet. Sonst haben wir keinen Erlöser". *H.* schildert nun in bekannter Weise den Eindruck, den das geschichtliche Lebensbild Jesu auch auf den unerlösten Menschen machen müsse, als eine Macht, die in sein Leben eintrete und ihm das unwidersprechliche Zeugniss der Macht und Gnade Gottes gebe. Alles andere, wie das

Bekenntniss zur Gottheit Christi, gehöre erst zu dem Inhalte des Glaubens, der erst auf Grund jener Erfahrung gewonnen werden könne. Demgegenüber muss Ref. nochmals auf das oben Bemerkte verweisen. Die Hauptfrage wird sein, ob wirklich je ein Nichtchrist auf dem hier beschriebenen Wege zum christlichen Glauben gekommen sei, und ob man heute die Ungläubigen auf diesem Wege wirklich überzeugen könne. Ref. muss beides ernstlich bezweifeln. Wenn aber wirklich alle Glaubensgewissheit des Christen zuletzt nur auf den empirischen, natürlichen Eindrücken sich aufbaute, welche das Geschichtsbild von Jesus auf den natürlichen Menschen macht, so wäre diese Gewissheit auf Sand gebaut. Dabei behält *H.* gleichwohl gegen Grau Recht, wenn er fordert, den christlichen Glauben nicht auf ein Bekenntniss zur Gottheit Christi zu gründen. Anders steht es aber mit dem von *H.* und seinen Gesinnungsgenossen so geringschätzig behandelten allgemein religiös-sittlichen Elementen, an welche noch je und je der christliche Glaube sich angeknüpft hat. S. o. — Gegen *H.* tritt wieder *Grau* auf. Grund des Glaubens nenne jener, was „der Berliner Arzt“ Kaftan „das neue Dogma“ nenne. Zuerst verbreitet er sich über die Inspirationslehre. Der Satz, die Bedeutung der Schrift liege in der Geschichte, die Ziel und Höhepunkt in Christus gefunden habe, oder „kurzweg dass der Inhalt der heil. Schrift Jesus Christus sei“, spricht eine Erkenntniss aus, in welcher heut zu Tage weite Kreise der evangelischen Theologie sich zusammenfinden. Gleichwol kann *G.* es nicht lassen, gegen die liberale Theologie die gewissenlose Insinuation zu richten, sie habe die alte Inspirationslehre weggeworfen, nur um die heil. Schrift nach Willkür zu misshandeln! Ja er nimmt sich heraus von „Leuten“ zu reden, welche, „einen Holtzmann an der Spitze“, „die heil. Schrift links und rechts beohrfeigen“, und zur Charakteristik dieser „Leute“ auf die Protestantenbibel und auf den Handcommentar zum N. T. zu verweisen. Diese Art von Polemik ist einfach unverschämt. Speciell gegen Herrmann (den er natürlich im Uebrigen streng von uns Bösewichtern unterscheidet) wendet *G.* ein, derselbe verwechsele Ursache und Veranlassung des Glaubens mit der bleibenden Grundlage des Glaubens und erkläre darauf hin die Unterscheidung von Grund und Inhalt des Glaubens für völlig willkürlich. An Vorwürfen und Anklagen lässt er es auch gegen *H.* nicht fehlen: „rationalistischer Standpunkt“, „Aufhebung des Geheimnisses der Person Christi“, „Vergewaltigung der Schrift mit moderner Gnosis“, „marcionitisch-gnostischer Standpunkt“ u. s. w. Sachlich kommt wenig heraus. Doch berührt *G.* ungefähr den Punkt, an welchem die Ausführungen *H.*'s in der That Bedenken erregen, wenn er ihm vorwirft, den Gott, von dem er rede, völlig loszulösen von dem Gotte des A. T., und aus dem Menschen Jesus ein dem natürlichen Menschen unfassbares Wunder zu machen, welches statt zu dem Jesus der Schrift hinzuführen, von ihm nur abschrecken könne. Wenigstens halb richtig ist auch die Bemerkung, nach *H.* sei Grund des Glaubens das was

auch dem natürlichen Menschen verständlich sei, während nach der Schrift gerade nur das Göttliche Sache des Glaubens sei. Was er sonst gegen *H.* und zugleich gegen Kaftan einwendet, sind die bekannten Sätze seines Theopaschitismus, der nur darum mit dem alten Dogma sich in Widerspruch setzt, um eine schon im 3. Jahrhundert von der Kirche überwundene Ketzerei zu erneuern. Grund unseres Glaubens, so lesen wir, sei allerdings der geschichtliche Jesus; aber bei der Heilsgeschichte des Gottes Israel komme es nicht darauf an, dass man von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu den Eindruck gewinne, Gott wolle vergeben, sondern dass in dieser Geschichte der barmherzige Gott selbst sich für uns aufgeopfert, sein ewiges göttliches Wesen und Leben für uns dahingegeben habe. Dagegen sei Herrmann's und Kaftan's Gottheit Christi eine „Scheingottheit". — Eine sehr pikante Lectüre bietet die Abhandlung von *Pfleiderer* über die biblische Grundlage der Ritschl'schen Theologie. Dieselbe zeigt beispielsweise an einigen Hauptpunkten, wie die Ritschl'sche Schrifterklärung der Philologie und Geschichte vielfach geradezu Hohn spricht und lediglich dem Zwecke dient, die biblische Grundlage für die Ritschl'sche Dogmatik, es koste was es wolle, zu beschaffen. — *Ehlers* nimmt von Herrmann's Rectoratsrede, der er im Uebrigen reiches, ja überreiches Lob spendet, Gelegenheit, um dem Missbehagen Ausdruck zu geben, „das uns auch bei dieser neuesten Kundgebung aus dem Kreise der Ritschl'schen Schule an mehr als einer Stelle erfüllt". Es ist einmal die Berufung ausschliesslich auf Luther, als wäre er der einzige Reformator gewesen, ferner die apodictische Weise, in welcher Ritschl unmittelbar an Luther als Fortsetzer seines Werkes angereiht und als Entdecker von Erkenntnissen gepriesen wird, in deren Besitze wir längst schon durch Schleiermacher und Andere gewesen sind, drittens die Verdächtigung der liberalen Theologie, als ob sie die Offenbarung Gottes in Christus nicht anerkenne, endlich die herrisch absprechende Weise, welche bei den Schülern Ritschl's ein Erbtheil des Meisters zu sein scheine. So berechtigt diese Vorhaltungen sind, so werden sie doch schwerlich etwas nützen, wenigstens so lange nicht, als die gerügten Unarten noch als „zweckmässig" erscheinen. — Zu der Auseinandersetzung mit der Ritschlschen Theologie gehört namentlich auch die Schrift von *Gloatz.* In der Form von drei Gesprächen behandelt dieselbe die wichtigsten Streitfragen der Glaubens- und Sittenlehre. Drei Gesprächführende treten auf und tauschen ihre Meinungen unter einander aus: A., Vertreter des Schleiermacher'schen Gefühlschristenthums; B., Vertreter der Speculation in der Weise I. A. Dorner's; C., Vertreter des Ritschl'schen Moralchristenthums. *G.* bemüht sich, alle drei Standpunkte möglichst vollständig zu Worte kommen zu lassen, und versteht es, von jedem eine scharfe und feine Charakteristik zu geben; er selbst stellt sich mit Entschiedenheit auf den Dorner'schen Standpunkt, der den ganzen christlichen Gefühlsinhalt in die Form wissenschaftlicher Erkenntniss erheben will. Im ersten Gespräch (über das

Wesen des Christenthums) kommen die Streitfragen über das Verhältniss von Theologie und Philosophie und die Christologie (Christus das „Centralindividuum") zur Sprache; in dem zweiten (die christliche Erkenntniss) die philosophische Gotteslehre, Trinität, Vorsehung, Erbsünde, Menschwerdung Gottes, Sühne und Versöhnung, Wirksamkeit des heil. Geistes, Kirche, Gnadenmittel; im dritten (das christliche Handeln) die Lehren von der Busse und von der Bedeutung des Gesetzes im Christenthum, von der Rechtfertigung und Bekehrung, sowie die Grundzüge der christlichen Ethik. Die Abhängigkeit des Verf. von der Dorner'schen Theologie zeigt sich bis ins Einzelne hinein, besonders deutlich in den Lehrstücken von Christi Person und Werk. Die Anordnung lässt öfters zu wünschen übrig, da sachlich Zusammengehöriges an verschiedenen Stellen zerstreut ist. Hauptzweck des Ganzen ist eine Auseinandersetzung des Dorner'schen Standpunktes mit der Ritschl'schen Theologie, gegen welche eine Reihe gewichtiger Bedenken geltend gemacht werden. — Eine Reihe von weiteren Arbeiten beschäftigen sich mit speciellen Streitfragen. *Sperl* untersucht in recht scharfsinniger Weise den für die Ritschl-sche Schule so bedeutsamen Begriff der Werthurtheile. Er unterscheidet natürliche und ideale Werthurtheile (was ungefähr mit der von Ref. gegebenen Unterscheidung von zufälligen und nothwendigen Werthurtheilen zusammentrifft), und bezeichnet jene als subjectiv, analytisch und empirisch, diese als objectiv, synthetisch und kategorisch. Richtig ist jedenfalls, dass in den moralischen Werthurtheilen ein über den Bereich des Natürlichen und Empirischen hinausgreifendes Moment, eine für das Urtheil des Subjectes unbedingt maassgebende Objectivität wirksam ist; richtig auch, dass immer ein gewisser Zusammenhang zwischen dem natürlichen Werthgefühle und der idealen Beurtheilung besteht. Aber gerade die Hauptfrage nach den religiösen bzw. theologischen Werthurtheilen ist nicht genügend erörtert. Im Allgemeinen bleibt der Ausdruck „Werthurtheil" ein leicht zu missdeutender und wenigstens da, wo es sich um Anerkennung eines objectiven Seins handelt, würden alle, die sich nicht zur Ritschl'schen Schule bekennen, besser thun, mit dem Ausdruck möglichst sparsam zu sein. — *Stählin* veröffentlicht eine Duplik gegen die Kritik seiner Schrift über Kant, Lotze und Ritschl (VIII, 356) durch Gottschick (ThLz. 1889 No. 25), mit Seitenhieben auch gegen allerlei andere Gegnerschaft. Mit G. disputirt er über die Bedeutung des Dings an sich bei Ritschl, wobei er jenem Missverständniss seines Meisters vorwirft; ausserdem wird Ritschl's „empirischer" und „unitarischer" Gottesbegriff heftig bekämpft. — *Favre* giebt im Wesentlichen nur ein Excerpt des vorgenannten Buches von Stählin. — Die Lehre Ritschl's vom Reiche Gottes kritisirt *Groeber*. Das jenseitige Element fehlt, sowol in der Auffassung des Gottesreichs als der Person Christi; der Begriff des heil. Geistes wird entleert, die Eschatologie fällt ganz weg, das Reich Gottes wird vor allem als Aufgabe statt als Gabe gefasst, zwischen Reich Gottes und Kirche

wird nicht genügend (?) unterschieden. — *Schröder* bringt allerlei, aber wenig Neues vor. Zuerst wird Ritschl's Erkenntnisstheorie in ziemlich dilettantischer Weise bekämpft. Weitere Ausstellungen betreffen die Verwerfung der Erbsünde, die Taxirung der Sünde als Unwissenheit, die Verwerfung des Zornes Gottes und der Sühnung durch Christi Blut, die Erlösungslehre Ritschl's, die keine Erlösung im wahren Sinne kenne, endlich die Bestreitung eines unmittelbaren Verhältnisses der gläubigen Seele zu Gott und Christus. — Gegen den berüchtigten Aufsatz *Bender's*, der „Kampf um die Seligkeit“ (VIII, 331), ist ein übrigens nicht erheblicher anonymer Aufsatz in BG. gerichtet.

J. Kaftan, brauchen wir ein neues Dogma? Neue Betrachtungen über Glaube und Dogma. 77. Bielefeld, Velhagen & Klasing. *M* —,75. — *L. Stählin*, Glaube und Dogma (NkZ. 2, 71—83). — *F. Frank*, Wandlungen (ib. 5, 285—315). — *U. Behm*, dürfen wir bei unserem alten Glaubensbekenntniss bleiben? Ein Wort zu Prof. Kaftan's „Glaube und Dogma“. 38. Güstrow, Opitz & Co. *M* —,60. — *F. J. Schmidt*, die evangelische Kirche am Scheidewege. Eine Betrachtung über Kaftan's: Brauchen wir ein neues Dogma? (Deutsches Wochenbl. 21, 245—248).

Kaftan hat seiner Schrift „Glaube und Dogma“ (IX, 395 ff.) neue Betrachtungen folgen lassen, in welchen die von ihm und der ganzen Ritschl'schen Schule zur Losung erhobene Forderung eines neuen Dogma zur möglichsten Beschwichtigung der kirchlichen Rechten erläutert wird. „Die Gewissheit des Glaubens beruht ähnlich wie die Gewissheit des Wissens auf einem Zwange, dem wir unterliegen, nicht wie dort der Thatsachen, aber des Gehorsams gegen die Wahrheit“. Dass wir eine Wahrheit haben, der wir unbedingte Hingabe schuldig sind, ist nach *K.* das ideale Recht der Orthodoxie (aber was ist denn hier unter Wahrheit verstanden?), während der Widerspruch gegen jede Autorität auf dem Gebiete des Glaubens das Element ist, in welchem die liberalen Theologen leben und denken (welche handgreifliche Unwahrheit!). *K.* fordert diese Wahrheit in einer Form, die so beschaffen ist, dass „wir“ sie freudig annehmen: d. h. ein „neues Dogma“. Das ideale Recht des Pietismus ferner ist das „Mit Christo verborgen in Gott“, „ein transcendenter, ewiger, überweltlicher, göttlicher Besitz, den wir in unserem Verhältnisse zu Christus haben“ (wieder sehr unbestimmt). Dies sei die Seele alles lebendigen Christenthums. Es komme darauf an, das „Gleichgewicht“ zu finden zwischen jenem überweltlichen Besitz und den sittlichen Pflichten in der Welt. Dazu brauchen wir ein Dogma, und da wir hierzu durch das bisherige nicht in den Stand gesetzt werden (?), ein „neues Dogma“. Wir brauchen „Formeln“, welche die Wahrheit so bieten, wie sie in jedem Glauben wecken kann, „wir schmieden Formeln“. Endlich ein neues Dogma ist nöthig, um der neugewonnenen Schrifterkenntniss Ausdruck zu verschaffen, welche die kirchlichen Sätze von der Dreieinigkeit, den zwei Naturen Christi u. s. w. nicht mehr als der Schrift entnommen anerkennen kann, während doch was als

verpflichtende Lehre gelten soll, aus der lebendigen Fülle der Schrift herausgeschöpft sein muss. Dieselbe Nothwendigkeit ergiebt sich aus dem reformatorischen Glaubensbegriff, welchem die Lehrbildung des alten Dogma nicht entspricht. Um das Schicksal des reinen evangelischen Glaubens von dem des alten Dogma trennen zu können, brauchen wir ein neues Dogma, „sonst zerfliesst der Glaube und verliert sich in jenen unklaren Idealismus, der sich undogmatisches Christenthum nennt“ (Verdächtigung!). Wie dieses „neue Dogma“ aussehen soll, wird schliesslich an der Christologie gezeigt. Ausgangspunkt können nicht theologische Speculationen über den Ursprung Christi aus Gott sein, sondern das geschichtliche Lebensbild des Herrn, wie es die Evangelien zeichnen. Dieses Lebensbild macht uns den geistigen Gehalt des verklärten göttlichen Lebens Christi verständlich (weiss *K.* von letzterem mehr als Ritschl?). Bleiben wir bei dieser Regel, dann haben wir daran (an dieser Regel?) das Dogma, wie es der Glaube braucht. Glaubensgegenstand ist die Gottheit Christi, in dem Sinne, dass wir zu dem Menschen Jesus sagen können: Mein Herr und mein Gott! (Und dieser Begriff der „Gottheit Christi“ soll einem ehrlich zweifelnden Laien nach Art etwa des Herrn von Egidy besser einleuchten als die altkirchliche Lehre?). Die Gottheit Christi wird zunächst darin gefunden, dass Gott in ihm als dem auserlesenen Gefässe seiner Gottheit sich kundgethan, und dass in ihm wir Menschen Gott haben und fassen. „Wir schreiben diesem Menschen ein Verhältniss zu Gott zu, das ihn heraushebt aus allen Menschen, ihn auf eine unvergleichliche Höhe stellt in Zeit und Ewigkeit“. „Andererseits aber: wir legen ihm eine Stellung in der Menschheit und zu der Menschheit bei, dass alle kommen sollen, um durch ihn Gott zu erkennen und in ihm Gottes gewiss zu werden“. (Der Zustimmung eines sehr grossen Theils der best verleumdeten liberalen Theologen gewiss, steht Ref. nicht an, diese Sätze buchstäblich zu unterschreiben. Aber er müsste fürchten, sich der Falschmünzerei schuldig zu machen, wollte er daraufhin Christo das „Prädicat“ der Gottheit beilegen!). Ausgangspunkt des Verständnisses der Gottheit Christi, so hören wir weiter, kann nicht wie im alten Dogma das ewige Verhältniss Christi zum Vater sein, sondern nur seine lebendigen, gegenwärtigen Beziehungen zu uns im Glauben. Mit dem Bekenntniss zur Gottheit Christi haben wir also den verklärten Herrn, das lebendig gegenwärtige Haupt seiner Gemeinde vor Augen: denn der Glaube hat es nicht mit den ewigen Geheimnissen der Gottheit, sondern mit der offenbaren und gegenwärtigen Wirklichkeit zu thun (aber gerade Ritschl hat unablässig betont, dass wir von dem Zustande und der Wirksamkeit des erhöhten Christus keine Erfahrung haben). Dieser Glaube bedeutet, dass ich mich selbst mit hineinrechne in diesen Lebenszusammenhang, welcher über alles was Welt heisst, hinausragt in Gott selbst und in die Ewigkeit hinein, d. h. dass ich kraft meines Glaubens durch Jesum Christum in Gott bin, dass ich lebe aus seiner Kraft und

hoffen darf, dereinst als seines Leibes Glied auch an seiner Herrlichkeit theilzunehmen. Erst die Consequenz dieses Glaubens ist, dass Christus mit Gott in einem einzigartigen Wesenszusammenhang steht, d. h. dass der ewige Gott selbst in ihm zu uns gekommen ist und in ihm mit uns verkehrt. Doch geht *K.* hier nicht weiter als bis zu dem Satze: „Er war der Mensch, in welchem die Menschheit mit sich zusammenzufassen Gottes Wille war, das göttliche Haupt der gottgeeinten Menschheit“ (was wieder gar viele der geschmähten liberalen Theologen unterschreiben werden). Dagegen steht die dogmatische Zweinaturenlehre auf dem Boden des alten Dogma, welches durch ein neues Dogma ersetzt werden soll. — Ref. fügt zu dem Bericht über das neueste Feldgeschrei seinerseits nur das Bedenken hinzu, dass wir ein neues Dogma doch nicht machen können. Auch thut dies nicht Noth. An der Umbildung der Glaubenssätze im Geiste der Reformation arbeitet die evangelische Theologie lange vor Ritschl und Kaftan, und jeder, der das Bedürfniss dazu erkennt, hat die Pflicht, an dieser Neugestaltung, die darum noch kein „Formeln-Schmieden“ zu sein braucht, zu arbeiten. Aber das Ergebniss dieser Arbeit soll und darf kein „neues Dogma“ sein, kein neues Lehrgesetz, dem alle Glieder der Kirche als göttliche Wahrheit Gehorsam zu schenken verpflichtet wären. Denn diese Forderung ist katholisch. Es reicht völlig aus, im alten Dogma immer sicherer scheiden zu lernen zwischen dem was bleibender Glaubensgehalt und was vergängliche „dogmatische“ Formulirung ist. Ob man einst dazu kommen wird, diesen Glaubensgehalt auch in einem neuen, aus dem eigensten Wesen des evangelischen Christenthums herausgeborenen, gemeinsamen Bekenntnisse auszusprechen, wird die Zukunft lehren; aber die Forderung eines neuen Dogma ist ebenso verwerflich als aussichtslos. — *Behm* freut sich, dass die Forderung eines neuen Dogma nicht im Sinne der liberalen Theologie gemeint sei, der es ja nur darum zu thun sei, den christlichen Glauben der modernen Cultur preiszugeben (elende Verleumdung!). Er stimmt dem Urtheile bei, dass die Kirche eines Dogma bedarf, will aber lieber beim alten bleiben. Der Conflict zwischen der Form des alten Dogma und der heutigen Wissenschaft könne auch gelöst werden, wenn die Methode und Aufgabe dieser Wissenschaft selbst eine andere werde. Der Widerspruch gegen das alte Dogma geht vom natürlichen Menschen aus, stammt aus materialistischem Unglauben u. s. w. Eine Verbesserung in dem von K. empfohlenen Sinne sei gefährlich, weil leicht mit der Form der Inhalt geschädigt wird, und unmöglich, da kein Dogma sich mit reinen Glaubensaussagen begnügen könne, jedes vielmehr eine Beziehung auf das Welterkennen annehmen müsse. Lutherischer Katechismus und apostolisches Symbolum enthalten alles was wir brauchen. Beachtenswerther als dieses Gerede sind einige gegen die Möglichkeit eines neuen Dogma erhobene Bedenken. Das wichtigste ist dieses, dass ein solches Dogma, wie K. es wolle, zuletzt nur das Bekenntniss des Einzelglaubens sein könne. — *Stählin* tritt

ebenfalls für das alte Dogma in die Schranken. Wie denn das neue Dogma werden solle? Das Dogma sei Ausdruck der Glaubenserfahrung der Kirche. Der Einfluss der Zeitbildung wird einfach bestritten, und den auf Umbildung des Dogma gerichteten Bestrebungen Losreissung der Reformation vom kirchlichen Alterthum, Subjectivirung des Glaubens, Zurückstellung der objectiven Realitäten vorgeworfen. Kaftan gebe kein neues Dogma, sondern nur eine Reduction des alten; er unternehme den vergeblichen Versuch, den Conflict zwischen objectiver Wissenschaft und Dogma dadurch zu beseitigen, dass beide sich nicht mehr direct berühren. — Den letzteren Gedanken führt der Erlanger *Frank* des Weiteren aus. Wie die Behauptung, dass die positiven Wissenschaften sich mit dem neuen Dogma nicht berühren sollen, so sei auch der andere Satz zu bestreiten, dass jenes Ergebniss feststünde, während die Philosophie sich wandele. Zum Beweise, dass auch die Naturwissenschaft dem Wandel unterworfen sei, führt *F.* Hartmann und den Darwinismus an. Gegen K. macht er mit Recht das Bedürfniss einer Gesammtanschauung als ein unabweisbares geltend. Dann kommt die Rede auf die Wandlungen in der Philosophie; er weist auf die Anerkennung des Rechtes der Metaphysik durch Wundt u. A. hin (nur dürfte diese Anerkennung der transcendenten theologischen Metaphysik, um welche es *F.* zu thun ist, nichts nützen). Auch bei K. glaubt *F.* eine Wandelung nachweisen zu können (bekanntlich war derselbe vor Zeiten ein strammer Lutheraner).

Dogmatik

bearbeitet von

D. **August Dorner,**
Professor in Königsberg.

I. Systematische Arbeiten.*)

Grétillat, exposé de Théologie systematique. T. IV (Soteriologie, eschatologie). — *D. H. Meyer*, Bonifas l'histoire des dogmes (RTh. 48—76. 126—149). — *Eaton,* the Heard of the Creed. — † *A. Hodge*, evangelical theology, a course of popular lectures. 406. London, Nelson. — † *Stearns*, the evidence of Christian experience. 473. New-York, C. Scribners Sons. — † *Mason*, the faith of the Gospel. — *Maclear*, Introduction to the Creeds. — † *Schell*, kath. Dogmatik. I. II. LXXI, 425 u. XIV, 346. Paderborn, F. Schöningh. ℳ 3 u. ℳ 2,60. — † *Bautz*, Grundzüge der kath. Dogmatik. III. Th. 166. Mainz, Kirchheim. — *Bolliger*, Beiträge zur Dogmatik und Ethik. Acht Vorträge. Aarau, Sauerländer.

Grétillat redet von der Vorbereitung des Heils bei den Heiden, ferner bei den Juden durch Gesetz, Opfer, Prophetie, messianische Weissagungen, behandelt die Christologie in kenotischer Weise, betont Christi irdische Entwickelung und unterscheidet den état psychique, durch übernatürliche Geburt geheiligt, état psychico-pneumatique (Taufe, Versuchung, Verklärung, Leiden), état pneumatique (Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, Ausgiessung des Geistes, Parusie). Ebenso eignet er sich die Lehre von den Aemtern und von der stellvertretenden Genugthuung insbesondere, wenn auch nicht in streng juristischer Aequivalenz, an. Durch sein stellvertretendes Aufsichnehmen ihrer Schuld hat Christus die Menschheit von der Schuld

*) Vgl. das Referat über Principienlehre von Lipsius.

befreit. Rein wie Gott, hat er die Sünde verurtheilt und doch vermöge seiner Solidarität mit ihr sich der schuldigen Menschheit substituirt. Die Auferstehung ist Zeichen für die Vollendung seines Werkes und Pfand für die Vollendung überhaupt. In der Rechtfertigungslehre nimmt er die Imputation an und spricht sich für Allgemeingiltigkeit der hohepriesterlichen Thätigkeit aus. Dann redet er von Christi königlicher Thätigkeit und von seinen Organen auf Erden, dem Geist und der Kirche. Kirche ohne Geist wäre ein Leib ohne Seele, Geist ohne Kirche une force sans emploi. Kirche ist ihm nicht die Gemeinschaft der Erwählten, auch nicht die Gemeinschaft von Traditionen, Riten, Sachen, auch nicht Schule; sie ist auch nicht zu confundiren mit dem Staate. Sie ist die Gemeinschaft von Personen mit dem Zweck der Erbauung der Seelen durch Mittheilung einer gegebenen Lehre, die in ihren principiellen Elementen unveränderlich ist. Jede Particularkirche, die Christum als Heiland anerkennt, gehört zur allgemeinen Kirche. Wort und Sacrament sind die Mittel, durch welche die Kirche wirkt, Wort agent de connaissance pénétré par la vie, Sacramente agents de vie, mais portés par la connaissance. Die Schrift ist nicht die Offenbarung selbst, sondern nur die Urkunde der Offenbarung. Im Ganzen bleibt er doch dabei, sie sei die lebendige Quelle und das authentische Kriterium für die Wahrheit. Die Kindertaufe bedeutet ihm die Aufnahme in die Kirche, und die Wirksamkeit soll proportionell sein den Stufen der moralischen Empfänglichkeit. Das Abendmahl ist die sichtbare Reproduction der Gemeinschaft mit Christus; er spricht sehr energisch sein Bedauern über die Abendmahlsstreitereien aus. In der Eschatologie will er die Vollendung des Individuums, die der Deismus vertrete, mit der Vollendung der Gemeinschaft, die der Pantheismus vertrete, vereinigen, die Frage, ob ewige Verdammniss sein werde, entscheidet er nicht. Die Arbeit ist präcis abgerundet, hat einen milden Geist, aber fördert nicht gerade neue Gedanken zu Tage, ist Repräsentantin einer milden Orthodoxie. — Verwandt ist *Bonifas*. Das Dogma hat zwei Factoren: den Offenbarungsfactor, der in der Schrift gegeben ist, und den wissenschaftlichen Factor, die Formulirung. Die Formeln sind die Mittel, die Wahrheit zu conserviren. Aber in dieser Formulirung erkennt er einen Process an, der Fortschritt und Verfall in sich schliessen kann. Das Dogma hat die Aufgabe, in fortschreitendem Maasse die christliche Wahrheit zu fixiren und zu formuliren in der Form von Glaubensartikeln, welche die Kirche promulgirt. In der Bibel findet *B.* göttliche Offenbarung, Facta und subjective Inspiration, welche die Facta versteht. In Christus ist zwar die objective und subjective Offenbarung eins; er hat aber nicht Alles sagen können; erst nach seinem Tode ist sein Leben und sein Tod durch die Apostel interpretirt. Wenn *B.* auch von Dogmen in der Bibel redet und doch auf der anderen Seite sagt, dass die Geschichte der Offenbarung mit dem N. T. abgeschlossen

sei, erst nach dieser Zeit die theologische Aneignung der Wahrheiten beginne, so braucht *B.* das Wort Dogmen mit Bezug auf die neutestamentlichen Lehren in etwas anderem Sinne, da er sonst den Dogmen den wissenschaftlichen Charakter vorbehält. Die Dogmengeschichte hat nach B. den Zweck, dass sie lehren soll die gegenwärtige Krise des Christenthums begreifen. Sie mündet also in der Dogmatik. Bemerkenswerth ist seine kenotische Christologie. Der λόγος ist nach ihm menschliche Seele durch Kenose geworden. Wacht die Seele auf, so weiss sie sich als Gottes Sohn; er denkt apollinaristisch: Christi Werk besteht darin, uns von der Erbsünde — nicht von der Erbschuld (die er nicht anerkennt) — zu befreien. Er hat unsere Gottverlassenheit getragen, die Strafe für die Gottwidrigkeit der Sünde. Wir müssen uns Christi Frieden aneignen und werden dann seines Geistes theilhaft. Glaube ist nicht Glaube an Lehre, sondern Eins werden mit Christi Leben, sich ihm hingeben don pour don, amour pour amour. Das Heil ist allgemein und muss Allen angeboten werden, eventuell noch im Jenseits. Ohne die Einsicht in die Nothwendigkeit des Christenthums könne man nicht an die äussere Geschichte glauben, Wunder vollends beweisen um so weniger, je entfernter sie sind. Es seien manche inevidences vorhanden; dem Zweifel bleibe Raum, damit man sich moralische Gewissheit durch freie Entscheidung verschaffen könne. Die Bibel soll sich am Gewissen beweisen und frei soll man sich entscheiden. Selbst für Gottes Existenz giebt es keinen Beweis; aber wir müssen Gott denken und an die Wahrhaftigkeit unseres Denkvermögens glauben. — *Eaton*, der bischöflichen Kirche zugehörig, polemisirt gegen die übermässige Betonung der Sünde, hebt die vollkommen freie Gnade hervor, aus der Gott uns Alles giebt, macht in der Wiedergeburt mehr die positive Seite geltend; sie ist ihm die Erweckung, durch welche man die Schönheit der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Lebens erkennt. Erbsünde und Stellvertretung erkennt er nicht an. Die Bibel appellirt an das Göttliche im Menschen. Durch gewissenhaftes Handeln und die rechte Gesinnung gewinnen wir den Himmel. Die Taufe und das Abendmahl sind symbolische Handlungen, von einer Realpräsenz kann nicht die Rede sein, die Eschatologie ist universalistisch. — *Mason* ist umgekehrt in Betonung der Kirche und ihrer Sacramente katholisirend; in der Trinitätslehre ist er speculativ gerichtet, in der Christologie kenotisch, in der Rechtfertigungslehre forensisch, während *Maclear* mit der Abschwächung der Satisfactionstheorie und dem Universalismus des Heils die anglicanische Auffassung der Kirche verbindet. — *Bolliger* giebt einige Predigten, „der rechte Gottesdienst nach der Schrift“, „Osterpredigt, eine kleine Probe der Erfahrungstheologie“, sodann zwei Vorträge über die Sündenvergebung nach der Schrift und „der vernünftige Gottesdienst“. Die übrigen Vorträge sind mehr ethischer oder historischer Art. Seinen principiellen Standpunkt hat *B.* in seiner Arbeit über das Schrift-

princip (s. u. III d) gegeben. In Bezug auf die Lehre von der Sündenvergebung stellt er die Propheten, welche Reue und Reinheit des Herzens fordern, der stellvertretenden Sündensühnung durch Thieropfer im priesterlichen Gesetze gegenüber, ebenso der Lehre des Paulus von dem stellvertretenden Opfertode Christi, welche der priesterlich-pharisäischen Anschauung entspreche, die Lehre Jesu und Johannis, welche auf Seiten der Propheten stehen und die freie Vergebung ohne alle Stellvertretung für den Reuigen verkünden. Ferner protestirt er gegen Gottesdienst im besonderen Sinne und Buchstabendienst; er will, dass das ganze Leben als sittliches zugleich ein Gottesdienst sei. „Es bleibt unbestreitbar, dass Einer allenfalls ohne Sonntagsfeier, ohne Predigtbesuch, ohne Sacramentssymbole, ohne pastorale Trauung ein Christ, und zwar ein ganzer Christ, sein kann, und dass ein Anderer mit all diesen Dingen des wirklichen Christenthums entbehren kann“. Die Religion beruht auf Selbsterfahrung, und die Frömmigkeit soll sich nicht darin offenbaren, dass man das gewöhnliche Leben für profan hält und ihm entsagt, sondern darin, dass man das ganze Leben zu einem sittlichen Gottesdienste macht. Dabei will er aber keineswegs die Kirche, nicht einmal die Staatskirche entfernen; diese soll vielmehr das Organ sein, um den Glauben in sonntäglichen Erbauungsstunden und sonst zu pflegen. Die Religion sei nicht bloss Privatsache der Einzelnen, sondern gemeinsame Angelegenheit Aller.

II. Allgemeine Fragen.*)

Gloatz, Sic et Non, die Probleme d. christlichen Glaubens- u. Sittenlehre. VIII, 116. Wittenberg, Herrosé. ℳ 2. — *F. Delitzsch*, d. tiefe Graben zwischen alter u. moderner Theologie. 18. Leipzig, Faber. ℳ —,50. — *v. Egidy*, ernste Gedanken. 53. Leipzig, O. Wigand. ℳ —,60. — *Ders.*, Weiteres zu den „Ernsten Gedanken“. 1. H. 14. Berlin, Bibliogr. Bureau. für 9 Hefte ℳ 1,20. — Gegenschriften von *Vict. v. Strauss & Torney*, offenes Sendschr. an Hrn. Oberstlieutenant von Egidy. 32. Dresden 1891, Bleyl & Kaemmerer. ℳ —,40. — *Bornemann*, bittere Wahrheiten. 94. Göttingen 1891, Vandenhoeck & Ruprecht. ℳ 1,20. — *G. Rietschel*, offener Brief a. d. Vf. der Schrift: „Ernste Gedanken“. 1. u. 2. A. 20. Leipzig, Wallmann. ℳ —,30. — *Fricke* und *Meyer*, „auch ernste Gedanken“ (aus: Leipz. Ztg.). 1. u. 2. A. 15. Leipzig, Braun. ℳ —,40. — Zwei Sendschreiben (4. Flugschrift des Sächs. Landesvereins des Evang. Bundes). 23. Leipzig, Braun. ℳ —,20. — *H. v. Friesen-Rötha*, e. Glaubensbekenntniss, welches auch „Ernste Gedanken“ enthält. 9. 4°. Dresden, A. Köhler. ℳ —,20. — *C. Gr.*, ein Wort zu Herrn von Egidy's „Ernsten Gedanken“ (ChrW. 47, 1093—1096). — Offener Brief an Herrn Oberstlieutenant v. Egidy von einem ev.-luth. Geistlichen. Leipzig, Hinrichs. ℳ —,40. — *Auerswald*, Entgegnung auf Herrn Egidy's „Ernste Gedanken“. Leipzig, Neumann. ℳ —,40. — *Th. v. Reden*, geistige Weihnachten. Auch eine Antwort u. s. w.

*) Vgl. hierzu Lipsius, theologische Principienlehre.

44. Berlin, Wiegandt & Grieben. ℳ —,50. — *K. G. Blumstengel*, vom Sohne Gottes. 24. Dresden, J. Naumann. ℳ —,30. — *A. S.*, ein neuer Reformator. Briefwechsel zwischen zwei christl. Freunden. 20. Leipzig, Wollmann. ℳ —,30.

Es ist charakteristisch, dass gegenwärtig eine Reihe von Broschüren wie Meteore auftauchen, welche die Probleme der Gegenwart besprechen, grosses Aufsehen und Widerspruch erregen, um dann ebensobald wieder aus dem Gesichtskreise zu verschwinden. Es ist das ein Zeichen für unsere schnelllebende Zeit, die sich zu einem gründlichen Studium tiefer durchdachter Bücher vielfach nicht mehr die Musse gönnen will. Das gilt u. A. von *Egidy*, welcher eine Reihe von Gegenschriften hervorgerufen hat. — *Vict. v. Strauss* macht in hochfahrendem Tone Front gegen die Vorstellung E.'s von der allgemeinen Religion der Liebe und erklärt die Schrift E.'s für ein Product des Rationalismus, das den geschichtlichen Gottmenschen leugne, die Schrift für Menschenwerk erkläre, die Wunder, die Dreieinigkeit leugne, die Sünde zu leicht nehme, die stellvertretende Genugthuung Christi ausschliesse, weil er Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit unterschätze. — Von dem „abfertigenden" Tone dieser und anderer Schriften unterscheidet sich sehr zu ihrem Vortheil die von *Bornemann*, welcher zwar den Standpunkt von E. nicht billigt, aber ebenso auch den Gründen nachgeht, aus welchen eine solche Schrift und ihr Anklang zu erklären sei, und vor Allem betont, dass die ganze Behandlungsweise der Laien durch die Theologen vielfach verfehlt, zu wenig darauf gerichtet sei, den Werth des religiösen Glaubens zum Bewusstsein zu bringen, sie zu selbständigen Christen zu machen. Er entwirft nach dieser Seite hin ein sehr beachtenswerthes Programm, dessen Inhalt aber mehr der praktischen Theologie angehört. Was er über die Kirche sagt, insbesondere, dass sie in der Gemeinde ihre Wurzel habe, ist Zeugniss von einem gesunden, tapferen und doch maassvollen Geist. „Die Hauptsache ist und bleibt, dass wir den Menschen ein Evangelium, eine frohe Botschaft bringen, sie nicht kirchlich dressiren, sondern zu religiöser und sittlicher Kraft und Freiheit, Selbständigkeit und Gemeinschaft führen". Was den Lehrinhalt angeht, so verweist B. vielfach auf seinen Unterricht im Christenthum, der im Ganzen dem Standpunkt der Ritschl'schen Schule entspricht. — *Delitzsch* setzt sich mit der modernen Theologie hier auseinander, insbesondere auch mit der Ritschl'schen Schule. Sie unterscheidet ihm nicht genug zwischen Natur und übernatürlicher Gnade, welche nicht bloss das Natürliche durch das Motiv der universalen Liebe überbiete. Da die Sünde zu leicht genommen sei, komme Gottes Zorn, Christi Genugthuung, die Wiedergeburt vom Tode zum Leben nicht zum Recht. Dem Naturgesetz werde Christi Auferstehung, der Verkehr mit dem verklärten Christus, die Wunder, die Gebetserhörung geopfert, das Wort Gottes werde eklektisch verwendet. Er überspannt den Gegensatz zwischen Supernaturalem und

Rationalem und übersieht, dass im Christenthum der Mensch seine ihm natürliche Bestimmung erreichen soll. — *Gloatz* giebt hier in Gesprächform eine Auseinandersetzung mit der Theologie Ritschl's, indem er von Schleiermacher ausgeht und ihn durch speculative Gotteserkenntniss zu ergänzen sucht. Er protestirt dagegen, dass die Religion ein Angstproduct sei, gründet sie auf das Gefühl, in dem ein Wissen enthalten sei, welches zu speculativer Erkenntniss sich ausbilden soll. „Das deutsche Volk hat die Aufgabe, die getrennten Seiten des Christenthums zu höherer Einheit im Zusammenwirken aller Functionen auf Grund der unmittelbaren Gefühlseinheit wieder zusammenzufassen". Eben daher spricht er sich auch für die Erkenntniss der göttlichen Dreieinigkeit nach Analogie mit unserem Geiste aus, indem der Vater das in sich seiende selige Gefühl, der Sohn die Erkenntniss, der Geist die göttliche Liebe darstellt, so dass die Entfaltung des unmittelbaren Selbstbewusstseins durch Denken und Wollen zur Totalität der ihrer selbst bewussten und mächtigen Persönlichkeit stattfindet. In der Christologie will *G.* die Person nicht bloss aus dem Werke verstehen, sondern sie für sich selbst betrachten; er bemüht sich hier, die Lehre von dem universalen Individuum fruchtbar zu machen, indem er die theocentrische und anthropocentrische Christologie vereint, sofern beide Betrachtungen nur zwei Seiten derselben Sache hervorheben. Die Menschwerdung beginnt mit Christi Empfängniss, realisirt sich aber erst vollkommen in der Postexistenz. Weil er ein universales Individuum ist, hat er nicht bloss Berufstreue, sondern universale Liebe geübt, daher könne seine universale Individualität auch auf mannigfache individuelle Weise angeeignet werden. Die Lehre von den Aemtern erkennt *G.* an und versteht Christi hohepriesterliche, versöhnende Thätigkeit in dem Sinne, dass Christus durch sein in unsere Strafwürdigkeit sich versetzendes Leiden der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan habe. Es ist wohl eine Folge der von *G.* gewählten Gesprächsform, dass Jeder (A. den Schleiermacher'schen, C. den Ritschl'schen, B. den Standpunkt von G.) mehr nur mittheilt, als begründet, wenn auch die Erörterung der dogmatischen und sich daranschliessenden ethischen Probleme feinsinnig gegeben wird.

Lipsius, die Bedeutung des Historischen im Christenthum (VTh. 4, 313—326) (wieder abgedruckt aus PrK. 1881. No. 43 u. 44). — *Bois*, Définition et role du dogma (RTh. No. 2). — *Frommel*, Théologie et Théologie apropos de la régéneration chrétienne (RThPh., Mai, 270 f.). — *Bruce*, the kingdom of God. — *Sabatier*, die christlichen Dogmen, ihr Wesen u. ihre Entwickelung. Rede, in deutscher Uebersetz. hgg. v. Schwalb. 47. Leipzig, O. Wigand. ℳ —,75. — R. *Kübel*, über Wesen u. Aufgabe der bibelgläubigen Theologie. 2. A. 88. Stuttgart, Steinkopf. ℳ 1 (vgl. JB. IX, 426). — *E. C. Smyth*, dogma in religion (AR., Nov., 491—508).

Lipsius will weder ein Christenthum rein rationaler Art ohne Geschichte, noch Betonung der äusserlichen Geschichte als solcher. Im Christenthum sei zunächst das Werden des neuen Menschen eine innere Geschichte, die aber nicht ohne Vermittelung äusserer Geschichte zu Stande komme. Auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christus habe die Gemeinde und durch ihre Vermittelung der Einzelne die Gewissheit von der Gnade. Man müsse also auf den Quellpunkt zurückgehen, aus welchem das gottinnige Leben historisch hervorgehe, auf die Gottesoffenbarung in Christo, in seiner Person, nicht auf die einzelnen Thatsachen; nur darauf komme es an, dass Christus Sieger über Tod und Grab, sowie dass Christi Tod der bezeichnendste Ausdruck für den Heilswerth von seiner Offenbarung sei. *L.* will also, dass wir durch die historische Offenbarung in Christus zur eigenen Heilsgewissheit kommen, insofern wir das in seiner Person erschienene gottinnige Leben durch Gottes Wirksamkeit in uns uns aneignen. — *Bois* bespricht die bekannten Schriften von Dreyer, Kaftan, Frank; wenn auch das Dogma die mystische Sprache des Glaubens sei, so sei es doch auch objectiver Ausdruck des Gedankens. Man könne das intellectuelle Moment vom mystischen trennen, aber nicht umgekehrt. Man könne von Gott eine Idee haben, ohne ihn zu lieben, aber ihn nicht lieben, ohne eine Vorstellung von ihm zu haben. Aus verschiedenen Vorstellungen gehen auch verschiedene Gefühle hervor. Das Feste in dem Beweglichen sei das Objectiv-historische. Die Macht der Thatsachen zu erfahren, das sei der Kernpunkt. Christus als Gottes Sohn sei unveränderliches Dogma; das sei die Grundthatsache. Davon sei zu unterscheiden die Systematisirung, die wechseln könne und nicht nothwendig für die Kirche sei. Er will der Verwechselung entgegentreten zwischen Dogmen der Thatsachen, z. B. Christus als redempteur und Dogmen als theologischen Formeln. Dogmen im strengen Sinn sind ihm nur die Formeln der Reflexion über die fundamentalen Thatsachen. Es scheint indess, dass *B.* den Begriff der Thatsache ohne Weiteres mit dem der Bedeutung der Thatsache confundirt. — *Fromme* redet über die Gewissheit bei Frank und Bois. Er betont die Erfahrungsgewissheit des neuen Lebens als Fundament der Theologie, sucht aber dieses neue Leben durchaus in Analogie mit dem Naturleben zu verstehen, redet deshalb von einer Biologie spirituelle. — *Bruce* führt aus, die Bibel gebe kein Dogma, sie sei in ihren Worten poetisch und flüssig. Das Reich Gottes sei Reich der Gnade, habe eine stufenweise, langsame, stille Entwickelung und setze nur Empfänglichkeit des Herzens für Gottes Vaterschaft voraus; der Ausdruck Menschensohn beziehe sich besonders auf Christi menschliche Sympathie und seine Bestimmung, durch Leiden zur Herrlichkeit zu kommen, der Ausdruck Gottessohn sei nicht metaphysisch; Christi Tod habe seine Bedeutung in der Offenbarung seiner heiligen Liebe; daran habe Gott Wohlgefallen, und wir seien durch die organische Einheit mit ihm zu Gottes Kindern aufgenommen; die Kirche sei

nicht so weit, als das Reich Gottes; eine Menge moralischer Werthe liegen ausserhalb der Kirche. Alle, die Christus, selbst unbewusst geliebt haben in der Person derer, die ihn vertreten, der Hilfsbedürftigen, haben an dem Reiche Theil, das sich stufenweise langsam und tolerant entwickelt. Christi Wiederkunft sei dreifach, bei der Zerstörung Jerusalems, am Ende und in den Herzen. Der Christus der Evangelien sei nicht die scholastische Gestalt des Christus der Kirche. Die Schrift verfolgt die Tendenz, die moralische Seite des Christenthums in weitherziger Weise hervorzukehren, und erinnert an Rothe's unbewusstes Christenthum. — Nach *Sabatier* stellt sich in den Dogmen der Versuch dar, den religiösen Gefühlsinhalt zu begreifen. Sie sind metaphysische Formeln, die diesem Zwecke dienen. Nach gesetzlicher Nothwendigkeit haben die Dogmen ein unwiderstehliches Wachsthum. Er vergleicht den Process des Dogma mit dem der Sprache; das Dogma sei die Sprache des Glaubens. Es besteht aus zwei Factoren, einem mystischen Elemente und einem intellectuellen, welches des ersteren Hülle ist. Das Dogma sei immer im Fluss, werde in der Praxis, so lange es lebendig sei, biegsam, vielseitig verstanden. Was bleibe, sei die schöpferische religiöse Offenbarung in Christus, nicht als Lehre, sondern als Gegenstand religiöser Erfahrung. Die Dogmen wechseln mit der Bildung der Zeit und den Erkenntnissmitteln des Verstandes. Aber nichtsdestoweniger muss sich im Dogma die religiöse Erfahrung darstellen. Manche Dogmen veralten wie manche Wörter. Manche erhalten einen neuen Sinn wie manche Wörter, besonders durch den Einfluss der Theologen; ebenso aber bilden sich auch neue Dogmen, wie neue Wörter. In Christus sei der ursprüngliche Kern, aber mit Hebräischem vermischt, zeitlich bedingt; die Dogmatik sei dann griechisch-römisch bestimmt worden, habe für jene Zeit gepasst, ihr Bewusstsein ausgedrückt. Die mittelalterliche Kirche habe mit den Dogmen Aristoteles für unfehlbar erklärt. Die Reformation ging zurück auf die innere Erfahrung und Schrift und tastete damit das ganze Dogmengebäude an. Aber die naturwissenschaftliche Erkenntniss der Welt und die historische Methode der Forschung fordern jetzt dringend eine Umgestaltnng des Dogma, insbesondere von der Schöpfung und von der Schrift. *S.* weist der Dogmatik die Aufgabe zu, das Dogma der Zeit gemäss umzugestalten, für die religiöse Erfahrung den für die Zeit passenden Ausdruck zu finden. Aus dem religiösen Princip seiner Kirche heraus soll der Dogmatiker die Kritik des Dogma treiben. Die Nachrede von dem Uebersetzer Schwalb will zwischen kirchlichen Dogmen und religiösen Lehren unterscheiden, damit unwahrer Umdeutung von Dogmen vorgebeugt werde.

III. Monographische Arbeiten.

a) Ueber Religion, Gott, Schöpfung, Offenbarung.

Klinkenberg, Schepping en Voorzienigheid (GV. 364—382). — *Francken*, de Getuigenis van Jezus Omtret Good 229—273. — *Koestlin*, der Ursprung d. Religion (StKr. 213—294). — † *Lightfoot*, Essays on the work entitled, „Supernatural Religion". — † *Guignard*, Dieu et la création. 114. Chartres, Havard. — *Grassmann*, Gottesweisheit. Erstes Buch der „Gotteslehre oder die Theologie". XIII, VIII, 257. Stettin, R. Grassmann. — *H. V. Hahn*, Fragen über Raum, Zeit und Gott. 120. Stuttgart 1889, Brennwald. ℳ 1,50. — *Cramer*, über die stufenweise Entwickelung der Offenbarung Gottes (VTh. 3, 193—200; 4, 289—295).

Koestlin will geschichtliche Untersuchung des Ursprungs der Religion, warnt aber zugleich mit Recht vor Ueberschätzung der Materialsammlungen, welche unser Wissen über Ursprung und Werden der Religion nicht wesentlich gefördert hätten, auch davor, aus den niedrigsten Formen auf den Ursprung zu schliessen; Fortschritte der Cultur und der Religion gehen nicht immer Hand in Hand. Die evolutionäre Betrachtung halte nicht Stand. Religion zeige sich als eine Vorstellung höherer Mächte, die über den Menschen und die Natur Gewalt haben, Wohl und Wehe bringen und ein praktisches Verhalten verlangen; diese Vorstellungen sind mit Affect verbunden, wie diese Mächte Willensmächte sind. Die religiösen Vorstellungen gehen einmal aus dem Bedürfniss hervor, eine objective Begründung für den Zusammenhang unserer Vorstellungen zu gewinnen, aus dem Causalitätsdrang mit entsprechender Metaphysik, ebenso aber gehen sie auch auf praktische Motive zurück. Man kann die Religion nicht aus dem Causalitätsdrang für sich ableiten, ebensowenig aber aus eudämonistischen Interessen für sich oder nur aus dem Interesse der Freiheit. Die Religion ist ihm vielmehr ein Afficirtsein der menschlichen Person in ihrem innersten Leben und Lebensstande und zeigt sich daher nach verschiedenen Seiten. — *Francken* fährt in seiner Auseinandersetzung der Lehre des Synoptischen Christus von Gott fort, behandelt die Lehre von Gott als barmherzigem und heiligem Vater (vgl. JB. IX, 420). — *Grassmann*, der über Metaphysik und Ontologie schon früher sich ausgesprochen hat, giebt hier seine Gotteslehre, die vielfach an theosophische Speculationen erinnert, im Ganzen aber die Tendenz verfolgt, die Naturwelt wie die Geisteswelt durch ihre Beziehungen zu Gott und Gottes Beziehungen zu ihr in Einheit zu erhalten. Die Körperwelt in ihrer gesetzlichen Harmonie fordert einen Geist, der den Weltwesen „das Sein, d. h. Gewicht und Kraft wie die eigenthümlichen Eigenschaften und Bewegungen gegeben hat". Seinem Wesen nach ist Gott einfach, seinen Beziehungen nach unermesslich, die göttlichen Eigenschaften sind ihm die verschiedenen Beziehungen Gottes zu den Weltwesen. Diese Beziehungen sind entweder bleibende, wesentliche oder bewegende und

finden Statt zu den „Massenwesen“, die entweder Aether- oder Körperwesen sind und zu den Geisteswesen, die Sünder oder Heilige, Gotteskinder seien. Hieraus ergeben sich ihm acht Eigenschaften: die räumliche wesentliche Beziehung zu den Aetherwesen ergebe Gottes Allgegenwart, weil diese am meisten den Raum füllen, die zeitliche Beziehung die Ewigkeit, Gottes wesentliche Beziehung zu den Körperwesen zeige seine Allwissenheit und seinen Geist in den Gesetzen der Körperwelt, die Bewegung zeige seine Allmacht. Gottes Beziehung zu den sündigen Geistern zeige sich als wesentliche als Gerechtigkeit und Gnade, als bewegende als Zorn und Güte, jedoch so, dass Gerechtigkeit und Zorn, der Gnade und Güte untergeordnet, pädagogische Bedeutung haben; Gottes wesentliche Beziehung zu den Kindern Gottes zeige seine Heiligkeit und Liebe, die bewegliche seine Vaterschaft und Weisheit. Besonders betont wird von *G.*, dass Gott in die Geschicke der Menschen eingreife, dass die geistige Entwickelung einen Fortschritt aufweise; Gott selbst soll sich durch seine Beziehung zu den Geschöpfen entwickeln. Gott will als Ziel ein für alle guten Geister gemeinsames Reich, er will Gemeinschaft mit den Geistern, die ganz in seine Liebe eingehen und dadurch zu Gotteskindern heranreifen. Die specielle Offenbarung Gottes kann sich nur dadurch als solche beweisen, dass sie mit der allgemeinen Offenbarung in Natur und Geist übereinstimmt. Wenn *G.* einerseits auf die Gesetzmässigkeit der Welt grosses Gewicht legt, betont er andererseits doch so sehr die göttliche Freiheit, dass aus ihr Alles hervorgeht, da Gottes Freiheit in der Möglichkeit besteht, unter allen Möglichkeiten zu wählen. Wunderlich ist seine Trinitätslehre, die er in die Lehre von Gottesgeistern verwandelt. Ein Aethergeist hat sich so vollkommen in Hingabe mit Gott geeint, dass er als Gottes Sohn bezeichnet werden kann und an der späteren Schöpfung der Menschen betheiligt ist, sowie durch seinen Tod diese der Versuchung zugänglichen Wesen erlöst. Der zweite Gottesgeist ist ihm ein Aethergeist, der so mit Gott verbunden ist, dass er neue Bewegungen hervorrufen kann und, in Liebe mit dem Gottessohn verbunden, in den Seelen der Menschen heilige Gedanken anregt und sie geistig leitet, ohne ihre freie Entscheidung zu vinculiren. So thut auf dieser Erde Gott Alles durch den Sohn im Geiste. Ebenso aber giebt es auf anderen Planeten Gottessöhne und Geister, welche ähnliche Wirkungen dort ausüben. Das Buch ist nicht uninteressant, insofern es versuchen will, durch naturwissenschaftliche Gesetzmässigkeit ebenso den Verstand, wie durch Theosophie die Phantasie und das Gemüth zu befriedigen, ohne dass freilich eine Harmonie erreicht wird, vielmehr Willkür und Phantastik in wunderlichem Gegensatz zu der postulirten Wissenschaftlichkeit und Gesetzmässigkeit steht. — *V. Hahn* spricht sich für begrenzten Raum aus; er habe seine Grenze wie der Körper; durch leere Zwischenräume sei für die Weltkörper die Möglichkeit freier Bewegung gegeben. Ebensowenig wie der Raum ist die Zeit unendlich. Wie der Raum die Form der Beziehung der Dinge, so

sei die Zeit die blosse Form des Geschehens. Der Mensch habe eine innere Unendlichkeit, um sich theilweise über die endlichen Formen von Raum und Zeit zu erheben. Vollends aber ist Gott ewig, überräumlich, über alles Endliche erhaben. Die Lehre von räumlicher Unendlichkeit und ewiger Schöpfung scheint ihm unbiblisch und mit pantheistisch gefärbter Denkweise verbunden. Um „Aufsehen“ zu erregen, wie *H.* meint, ist seine Schrift doch nicht gründlich genug durchdacht. — *Klinkenberg* führt aus, dass alle Beweise für Gott nur den Inhalt des Glaubens verstandesmässig entwickeln. Das betont er gegenüber den Naturwissenschaften und Moralisten. Das freie Spiel der Naturkräfte, das Selbstleben der Natur erkennt er an; und nur durch den Glauben, Herzenserfahrung, die Leben ist, werden wir dessen gewiss, dass Gott über Allem stehe, Herr der Welt sei und seine Vorsehung ausübe. — *Cramer* sieht die Natur als Verwirklichung göttlicher Gedanken an; diese Offenbarung Gottes in der Natur kommt in dem Menschen zum Bewusstsein, so giebt es eine natürliche Religion, die aber als innerlich geoffenbarte zugleich übernatürlich ist. Die Anfangs verworrene Gottesidee entwickelt sich, den äusseren Verhältnissen entsprechend, nach inneren Gesetzen immer vollkommener in unendlichem Progress. Die Entfaltung des Menschen ist also das Product der Natur des Menschen mit ihren Kräften, Gesetzen, Bedürfnissen und der durch Gottes Weisheit geleiteten Begebenheiten. Gottes Offenbarung in uns und ausser uns in Natur und Geschichte ist aber doch im Grunde nur Eine Offenbarung. Auch die übernatürliche Offenbarung bringt nicht fertige religiöse und moralische Wahrheiten, vollends nicht supernaturale, die die Menschen nicht verstehen können. Vielmehr steigert sich hier nur dieselbe göttliche Thätigkeit in solchen Menschen, welche besonders gefördert sind, und offenbart Solches, wofür ein Bedürfniss in Form der Ahnung sich entwickelt hat. „Die Offenbarung besteht theilweise in einer Steigerung des göttlichen Lebens des Menschen, theilweise in einer Intensität seiner intellectuellen Kräfte, theilweise in den durch den Geist Gottes im Geiste des Menschen angeregten göttlichen Wahrheiten, ohne die Gesetze, an die der Geist in seiner Wirksamkeit gebunden ist, zu stören“. Eben daher haben die Offenbarungen eine zeitliche Seite an sich; die Idee ist ewig, die Form wechselt; die unvollkommenen Formen werden durch den Fortschritt überholt. *C.* sucht den Gedanken durchzuführen, dass die innere gesetzmässige Entwickelung und die äussere Entwickelung der Umgebung sich entsprechen, und dass Gottes Thätigkeit in beiden Formen harmonisch unter der Beachtung der Gesetze der secundären Causalitäten wirkt, um den Fortschritt der Menschheit zu ermöglichen.

b) Streit über die Prädestination.

Hodge, five Sermons on the five Points. — *Darling*, Church and doctrine (PrRR., April, 227—244). — *Palmer*, Some Criticism. on the Andover Movement (AR., Febr., 181 f.). — *Briggs*, Revision of Westminster Confession (ib. Jan., 47—69). — *Strong*, Preterition (AR., Juni, 631—637). — *Tiffany*, the Westminster Confession and the thirty-nine Articles (AR. 158—173). — The Advance on Agnosticism Respecting future Probation (AR., Mai, 557 f.). — † *Stanbrough*, the Scripture View of divine Grace. — *J. Miller*, Seven Failures of Ultracalvinism. (BS. 491—506). — *J. A. Hodge*, Recognition afther Death. — *Shedd*, the Meaning and Value of the doctrine of Decrees (PrRR., Jan., 1—25). — *Editorial*, the Reign of Moderates (AR., Juli, 69—75). — *Dieterle*, die Prädestinationslehre (VTh. 4, 295 f.).

Briggs fordert Revision der Westminsterconfession; sie sei nationales Bekenntniss der Schotten; die Theologen dieser Confession haben nicht ihre Ansichten aus der Schrift geschöpft, sondern die Schrift nach ihnen interpretirt, seien intolerant gewesen und entsprechen nicht dem Geist unseres Jh.'s. Die Theologen der Gegenwart, welche sie festhalten, stellen die Tradition über die Schrift und weichen doch selbst von der ersteren in der judiciellen Rechtfertigungslehre, Zurückstellung des persönlichen Glaubens für die erwählten kleinen Kinder u. a. m. ab. Die Westminsterconfession habe die Lehre von der Trinität nicht ausgebildet; davon sei die Folge Semiarianismus, Unitarianismus. Die Lehre von Gottes Eigenschaften sei durch den Streit über Deismus, Atheismus, Pantheismus, Agnosticismus fortgeschritten, ebenso durch den Einfluss der modernen Wissenschaft die Kosmologie; die Anthropologie der Confession sei ungenügend, ihre Ethik, Psychologie, Metaphysik roh. Statt der Lehre von den Decreten stehe die Christologie, besonders das Versöhnungswerk jetzt im Vordergrunde. Die Lehre von den göttlichen Decreten sei im Schwanken, Verdammniss der Heiden, ungetauften Kinder werde bezweifelt. Die Lehre von der wirksamen Berufung sei durch die Lehre von der Wiedergeburt unter dem Einfluss des Methodismus ersetzt. Auch die Lehre vom heiligen Geist werde erst jetzt genauer behandelt. Die Bestimmungen der Westminsterconfession über Ehehinderungs- und -Scheidungsgründe seien veraltet. Das Interesse der Erziehung und des Gottesdienstes fordere ein neues Bekenntniss, etwa in Form eines Ergänzungssymbols der Westminsterconfession. Vor Allem aber sei die Art der Bekenntnissverpflichtung auf das Wesentliche des Inhalts der Confession zu beschränken und dann in dem neuen Bekenntniss Bestimmungen über die Artikel zu treffen, die seit jener Zeit in den Vordergrund getreten seien. Diese Lösung hat nur die Bedenken, dass durch solch ein Zusatzbekenntniss die Zukunft vinculirt ist, während man für die Gegenwart, gegenüber der Vergangenheit Freiheit verlangt. — *Tiffany* verwahrt sich gegen die Identification des Inhalts der 39 Artikel mit dem der Westminsterconfession. Die Lehre von dem Uebergehen der Einen sei in den 39 Artikeln nicht ausgesprochen, was aus dem Ursprung derselben hervorgehe; die Prädestinationslehre habe damals gar nicht im Vor-

dergrund gestanden; der Gegensatz sei gegen das meritum e congruo und e condigno gerichtet. Nach den 39 Artikeln sei die Gnade allgemein, während die Auswahl von dem Glauben abhänge. Diese Auffassung stimme allein mit der Liturgie, die von demselben Cranmer stamme, wie die 39 Artikel. Gerade die Lambeth-Artikel, und die sie enthaltenden irischen Artikel, welche die Westminsterconfession zur Grundlage habe, enthalten erst den strengen Calvinismus und seien von 3000 Geistlichen, welche die 39 Artikel unterschrieben haben, nicht angenommen. — *Dieterle* macht nach einem kurzen historischen Ueberblick darauf aufmerksam, dass unter den Methodisten nur ein Theil der strengen Prädestinationslehre gehuldigt habe, während Wesley in dieser Frage sich mehr der arminianischen Ansicht zugeneigt habe. — *Strong* richtet sich ebenfalls gegen die Prädestinationslehre, die nicht biblisch sei. Wenn der Mensch durch angeborene Natur sündig sei und die Möglichkeit sich zu ändern nicht habe, könne auch nicht von Zurechnung, also auch nicht von Strafe die Rede sein. Es widerspreche den gottgegebenen Ideen von Gerechtigkeit und Liebe, dass Gott die Menschen für Etwas strafe, das sie nicht gethan haben, und Gott könne sich nicht mysteriös so geoffenbart haben, wie es unserer Vernunft und unserem moralischen Gefühl widerspreche. Die Versöhnung müsse für Alle sein, die sie wollen. — Der Artikel gegen den Advance behandelt die Prädestinationsfrage aus dem Gesichtspunkt der Anstellungsfähigkeit, insbesondere der Standpunkt des Nichtwissens wird je nach den Motiven für berechtigt angesehen. — *Miller* bestreitet die Willkür Gottes und macht geltend, dass Gottes und unsere Moralität im Wesen dieselbe sei; Gottes Wille sei durch moral obligation bestimmt; wenn Menschen verloren gehen, so sei das im Nichtwollen der Menschen begründet und werde von Gott vorhergesehen. Denn Gottes Zweck bei der Schöpfung war die Wohlfahrt seiner Geschöpfe. — Dieser Richtung entgegengesetzt ist *Shedd*, der die Westminsterconfession halten will, indem er ihre Bestimmungen milder zu deuten sucht. Einmal soll durch die Unterscheidung von efficacious und permissive decree Gott von der Verursachung des Bösen entlastet werden, da er nur wie Adam so auch dessen Nachfolgern gestatte, in der Sünde zu bleiben. Freilich müsse Gottes Decret Alles umspannen, da sonst Gott nicht Herr über Alles sei. Das Uebergehen der Einen sei nicht ungerecht, weil sie böse seien, und nicht gegen die Liebe, weil er ihnen doch allerhand Gutes in diesem Leben thue. Seiner Allmacht nach könnte er Alle retten; er wolle auch Allen gnädig sein, aber nicht absolut gnädig. Von Parteilichkeit könne bei der Liebe nicht die Rede sein, da es ganz in dem Belieben Gottes stehe, wie weit er sie geben wolle. Die Lehre von der allgemeinen Erwählung hebe Gottes Souveränität auf. Auch praktisch sei die Vorbedingung für ein zerschlagenes Herz, dass Gott gerechter Weise übergehen könne. Nur dann erkenne man die freie Gnade an. Uebergehen sei auch nicht Ausschliessen; die Sünder schliessen sich selbst

aus; er überlasse sie nur sich selbst. Uebrigens seien nach der Westminsterconfession weder alle Heiden verloren, denen das Evangelium nicht durch die Kirche mitgetheilt sei, noch alle ungetauft sterbenden Kinder. Aber darauf komme es an, Gottes freie Gnade festzuhalten, wie die Westminsterconfession thue, sonst zerstöre man das Christenthum; es sei keine Zeit zum Revidiren des Bekenntnisses. — *Stanbrough* richtet sich gegen den Universalismus. — *J. A. Hodge* leugnet die Möglichkeit der Bekehrung im Jenseits. — *Hodge* will durch seine Predigten den Vorwurf widerlegen, dass die Lehre der Westminsterconfession nicht mehr gepredigt werde. — *Darling* hebt hervor, dass die Kirche Ordnung brauche, sich nicht auf subjective Gewissheit gründen könne; sie habe sich auf die Schrift zu gründen, welche die wahre Lehre enthält, aber nicht in systematischer Form. Um Irrthum abzuschneiden, sei deshalb die rechte Lehre durch Bekenntniss zu fixiren. Nicht zwischen Leben und Lehre bestehe ein Gegensatz, sondern zwischen der wahren und falschen Lehre, und einem Leben, das von der wahren oder das von der falschen Lehre ausgehe. Die Kirche müsse an ihrer Auctorität, ein Bekenntniss aufzustellen, festhalten; denn sie solle in der Lehre Reinheit haben. Im Ganzen spricht sich der Vf. dahin aus, dass die Kirche ihren historischen Charakter wahren solle, weil sie dadurch die Geschichte und Tradition für sich habe, und die Geistlichen auf ihr Bekenntniss verpflichten müsse, wenn auch im Einzelnen der Aufsatz nicht sehr klar und fragmentarisch gehalten ist. — Der Aufsatz über das Reign of moderates wirft der Mittelpartei vor, dass sie weder dem Fortschritt diene, noch conservativ sei und das Werk der Revision der Westminsterconfession in die Hand seiner Feinde gelegt habe. Die Schilderung der Vermittlungsmänner, welche im Interesse der „Harmonie“ nachgeben, die Entscheidung verschieben, die Energie des vollen Eintretens für die Wahrheit vermissen lassen, weder den Muth der Unterwerfung noch den des Fortschritts haben, giebt zu denken. — Mehr inhaltlich kritisirt *Palmer* die Andoverschule in derselben Richtung. Er hebt zunächst hervor, die Andoverbewegung sei zu sehr nur im praktischen Interesse und zu wenig von principiellen Gesichtspunkten aus entstanden. Man wolle die Möglichkeit einer Bekehrung im Jenseits. Aber diese Frage müsse zum Anlass einer Reform der ganzen Theologie werden. Auf Gottes Willen könne man nicht zurückgehen. Weil etwas recht sei, wolle es Gott, nicht sei es recht, weil Gott es wolle. Das Verhältniss von Gott und Mensch sei nicht unzweideutig von den Andovertheologen bestimmt. Einmal schliessen sich beide aus, das andere Mal solle jedes vollkommene Attribut der Menschheit auch der Gottheit zukommen. Sie wollen Einheit von Transcendenz und Immanenz und haben doch in ihrem Offenbarungsbegriff einseitige Transcendenz, während sie bei der Incarnation für die Immanenz Gottes seien. Sie fassen das Christenthum äusserlich historisch. Sie lehren die gänzliche Ohnmacht des Menschen und haben forensische Rechtfertigung. Es komme aber

nicht auf äussere Mittheilung an; vielmehr sei Christus das Ideal der vollkommenen Menschheit; der Mensch solle in Einheit mit der menschlichen Seite Gottes d. h. mit Christus sein, die stellvertretende Bedeutung Christi sei zu ersetzen durch die Theilnahme an Christi Geist, der durch die Gemeinschaft vermittelt in den Menschen übergeht. Die Andovertheologen fordern eine Wahl gegenüber Christus; es könne aber auch unbewusstes Christenthum geben, das sich durch den moralischen Wandel beweise; es gebe eine natürliche Einheit der göttlichen und menschlichen Vernunft; die Andovertheologen fürchten der äusseren Offenbarung in der Geschichte zu nahe zu treten, weil sie einseitig transcendent seien. Christus sei aber in Wahrheit die Höhe der Entwickelung, und das geschichtliche Christenthum habe die Bedeutung der vollen Ausbildung des Ideals; aber das Geschichtliche als solches sei nicht die Hauptsache; es komme darauf an, dass der Mensch die Wahrheiten, die Christus vertrete, sich aneigne; Liebe zu Jesus und zum Guten sei nicht identisch. Die Person sei nur durch den Körper von anderen unterschieden; in der Tiefe höre der Unterschied von Mein und Dein in der gemeinsamen Wahrheit auf. Man müsse die Frage principiell stellen: schliesst das Endliche das Unendliche aus oder nicht? Daran liege Alles. Die Andovertheologen entscheiden sich nicht und kommen daher über den Supranaturalismus äusserlicher Offenbarung, forensischer Rechtfertigung, das Aussereinander von Gott und Mensch, Natur und Gnade, Glaube und Vernunft, Uebernatürlichem und Natürlichem, Kirche und Welt, Priester und Laien, Wille und Gesetz, über eine äussere Entscheidung für oder wider Christus nicht hinaus, trotz der mannichfachsten entgegengesetzten Anläufe, und so können sie auch keine Macht in der Welt bleiben. Die geschilderte Bewegung, die sich Anfangs um die Frage nach der Bekehrung im Jenseits drehte, hat weite Dimensionen angenommen; es handelt sich auch nicht mehr nur um die Prädestinationslehre, es entwickeln sich principielle Gegensätze einer traditionellen, einer vermittelnden und einer consequent modernen Richtung. Man darf auf die weitere Entwickelung dieser Gegensätze in den reformirten Kirchen der Vereinigten Staaten gespannt sein.

c) Christologie, Versöhnung, Rechtfertigung.

Lobstein, études christologiques: le dogme de la naissance miraculeuse (RThPh., Mai, 205—250). — *Recolin*, la personne de Jésus Christ et la théorie de kenosis (ib. 2, 97—119; 3, 221—249). — *Lotz*, zur Lehre von dem Verdienst Christi (ZSchw. 220—231). — *E. Kuehl*, die Heilsbedeutung des Todes Christi. 230. Berlin, Hertz. ℳ 4. — † *Crooker*, Jesus brought back. Chicago. — *Carrière*, Christus u. Evangelium in moderner Beleuchtung (PrK. 193 f.). — *Kambli*, welche Bedeutung hat die geschichtliche Person Christi f. d. christl. Glauben (ib. 198 f.; 223 f.). — *Hübbe-Schleiden*, Jesus ein Buddhist? 28. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. ℳ —,50. — *Potwin*, the resurrection of Christ (BS. 177—190). — † *Godet*, was dünket Euch von Christo? Uebers. 31. Stuttgart, Steinkopf. ℳ —,40. — *Sturhahn*, die Rechtfertigungslehre nach Beck mit Berücksichtigung von Ebrards Sola. 36. Leipzig, Fr. Richter.

M —,50. — *Ed. Boehl*, von der Rechtfertigung durch den Glauben. IV, 327. Leipzig, Wallmann. *M* 7. — *Malan*, la foi (RThPh. 49—65). — *Magoun*, Dr. Cochran and other Recent Writers on the attonement (BS. 21—54). — *R. Welch*, the Atonement (PrRR. 68—96), (cf. JB. IX, 423). — *Foster*, the benevolence theory of the Atonement (BS. 567—589), (vgl. JB. IX, 422). — † *Aitchison*, signa Christi; evidences of Christianity set forth in the person a. work of Christ. 302. London, Cassel. — *Fritzsche*, Jesus der Gottmensch (BG. 161—181; 337—361; 388—409; 432—445; 461—471). — *Schulze*, Christus, das Licht der Welt (EK. No. 47). — *Schoeberlein*, de la réconciliation (Uebersetzung von Sardinoux) (RTh. 250—277). — *Woodbridge*, Christ, the high Priest of the world (PrRR. 373—392).

Lobstein sucht zu zeigen, dass die übernatürliche Geburt Christi nicht genügend historisch bezeugt sei; auf die anfängliche theokratische Messiasidee folge die metaphysische Präexistenzidee und dann der physische Erklärungsversuch der Gottessohnschaft; im Anschluss an missverstandene Prophetenstellen werden die Vorstellungen von dem Erfülltsein mit hl. Geiste bei Johannes dem Täufer durch die übernatürliche Geburt überboten; griechischen und orientalischen Einfluss will er ohne rechten Grund ausschliessen. Die Freiheit von der Erbsünde sei nicht garantirt durch übernatürliche Zeugung, ebensowenig könne die Vorstellung vom zweiten Adam, einer Neuschöpfung zur Begründung der übernatürlichen Zeugung dienen, während die Vorstellung von Jesus als Centralmenschen als scholastisch abzuweisen sei. Das Dogma von der übernatürlichen Zeugung sei der poetische Ausdruck einer Glaubensüberzeugung. Christi Gottheit bedeute, dass er Gottes Liebe voll geoffenbart habe und wir durch ihn der göttlichen Liebe und Sündenvergebung theilhaft werden. Das erscheine dem Glauben als Neuschöpfung. Man gründe dann in der orthodoxen Lehre die ethische Heiligkeit Christi auf ein materielles Wunder, womit sich die falsche Naturenlehre verbinde und ein Dualismus zwischen Geist und Natur durch Aufhebung der Naturgesetze sich ergebe. Wenn übrigens der Vf. die einzigartige Sündlosigkeit Christi annimmt, ohne in Christi Menschheit die ethische Möglichkeit derselben zu begründen, und vollends behauptet, dass er im Kern den Orthodoxen zustimme, so hat er kaum einen genügenden Grund, Schleiermacher's Position durch Straussische Citate zu desavouiren. — *Recolin* durchläuft die gegenwärtigen christologischen Hauptauffassungen nicht gerade vollständig (er bespricht die Kenotiker, Dorner, Ritschl'sche Schule), findet dann im N. T. einen Fortschritt in der Christologie zu der Annahme von Christi Gottheit, Präexistenz, Kenose und schliesst sich der Gess'schen Kenotik an. In der Opferung des Sohnes Gottes für die Sünde liege ein starker praktischer Impuls für die Heiligung. Gottes Unveränderlichkeit bestehe in der Gleichheit der Liebe. Eben daher könne man die Kenose als eine Hypothese gelten lassen, welche das christologische Problem am besten löse, wenn auch die Kirche sich mit dem einfachen Glauben an den versöhnenden Gottessohn, von dem Heil, Heilsbewusstsein und neues Leben ausgehe, begnügen könne. — *Hübbe-Schleiden* schliesst

sich an Seydel an und vertritt die Meinung, dass Christus in der Betonung der barmherzigen Liebe, Selbstlosigkeit und in dem Universalismus mit Buddha zusammenstimme, und dass das N. T. eine esoterische und exoterische Auffassung vertrete, esoterisch sei die Annahme eines Gott werdenden Menschen mit Immanenz des Gottesgeistes und autonomer Offenbarung, exoterisch die Annahme eines Mensch werdenden Gottes mit transcendentem heil. Geist und heteronomer Offenbarung. Christus habe für den esoterischen Kreis die esoterische, dem Buddhismus verwandte Lehre mitgetheilt. Er wurzelte geistig im Buddhismus mehr als im Judenthum. Die Einwände gegen diese Ansicht, u. A. von Oldenberg, hat *H.-S.* nicht berücksichtigt. — *Crooker* hebt Christi Menschheit hervor, sucht ihn als Product of the race and the Time zu verstehen. — *Carrière* vertheidigt seine Schrift über Christus gegen Angriffe von Pelizaeus. — *Kambli* sieht als Gegenstand des Glaubens das Verhältniss des Menschen zu Gott an, welches zum ersten Mal in Christus wirklich geworden ist. Er lässt auf Grund davon der historischen Kritik freien Raum, erkennt aber an, dass sich die Grundauffassung Christi noch erkennen lasse. Sein Standpunkt ist der von Biedermann. Er will denselben auch praktisch in dem Sinne durchführen, dass Christi Geist Alles durchdringen soll. — *Fritzsche* stellt zuerst Jesus als Menschen dar, geht dann auf seine Sündlosigkeit über, welche übernatürliche Zeugung fordere, wenn er auch geschichtlich bedingt und und gefordert sei; das von ihm ausgehende neue Leben gehe über das Menschliche hinaus; er sei also auch Gottes Sohn; weil er Gottes Sohn sei, sei er auch Mensch von universaler Bedeutung. Als präexistent hat Christus alle metaphysischen Prädicate der Gottheit, als postexistent ebenso. Auf Erden habe er sich aller Prädicate entäussert, die er als absoluter Geist hatte, d. h. der metaphysischen Prädicate, und habe nur die ethischen Prädicate der Gottheit beibehalten. Wenn er auf Erden Wunder thue, so werde ihm ad hoc für den einzelnen Fall die Macht dazu jedesmal gegeben, ebenso habe er specielle Offenbarungen Gottes für sein Wissen. Auch sein Bewusstsein, Gottes Sohn zu sein, soll er auf Grund besonderer göttlicher Offenbarung erhalten haben, die ihm in fortschreitendem Maasse zu Theil wird. *F.* lässt also die Theorie der Entäusserung des Gottessohnes nur für die metaphysischen Prädicate gelten, während er ethisch voll Gottes Herrlichkeit offenbaren soll, und um doch auch das Supernatural-metaphysische für Christi Wundermacht und Wissen auf Erden zu retten, nimmt er besondere Gottesthaten in ihm an, nachdem er ihn zuvor depotenzirt hat. Man kann das kaum mehr einen besonnenen christologischen Versuch nennen. — *Potwin* beruft sich auf die Vernünftigkeit des Glaubens an Christi immer geglaubte Auferstehung, welche dem Christen die Vollkommenheit verspreche und durch seine Gottheit, seine intercessio und das Abendmahl gefordert sei und durch die praktischen Erfolge des Auferstehungsglaubens durch die christlichen Jahrh. erwiesen werde. Der bloss historische Beweis

genüge nicht, sondern combined evidence of the present and the past. Er hat das Bedürfniss, die gegenwärtige Erfahrung in den Vordergrund zu stellen und von ihr aus das Historische zu beleuchten. — *Magoun* berichtet über die neuesten Erscheinungen in Bezug auf Versöhnungslehre, Lewis Edwards, the Atonement, der den unendlich werthvollen Tod Christi zur Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit als den Zweck der Incarnation bezeichnet, wodurch zugleich unser Glaube hervorgebracht wird, Dr. Armour, atonement and Law, der die Nothwendigkeit einer stellvertretenden Gesetzeserfüllung und Schuldbezahlung durch Christus zur Wiederherstellung der Sünder betont; Goodwin, some thoughts on the Atonement, der die objective Versöhnung durch den Tod des Gottessohnes mit der subjectiven Versöhnung des in uns wirkenden Geistes verbindet; ferner in entgegengesetzter Richtung Jamieson, discussions on the Atonement; is it vicarious? der die Stellvertretung leugnend, Versöhnung mit Rechtfertigung und Wiedergeburt identisch setzt und annimmt, Christus habe durch Annahme unseres Fleisches, des Sitzes der Sünde, die Sünde in dem Fleisch besiegt und theile uns in der Taufe sein Lebensblut, das Blut einer erneuten Menschheit und damit seine Heiligkeit, mit, und das sei unsere Justification. — Ebenso sei nach *Burney*, Atonement, unser Heil in der Liebe Christi, in seiner sich uns mittheilenden, von der Sünde befreienden Person, nicht in seinem Tode für sich gegeben. Aehnliche Ansichten spreche Waldenstroem aus in übersetzten Schriften „the blood of Jesus“, „the reconciliation“, „the Lords Right“, der an Stelle der Stellvertretung eine mystische Transfusion von Christi Blut annimmt, durch welches wir an Christi geopfertem Leben Theil haben und uns moralisch umwandeln. Gott braucht nicht versöhnt zu werden, da er Liebe ist! In ähnlichem Sinne behauptet Abbot, unter dem Blut Christi seien nicht seine Blutstropfen, sondern das Leben seiner Person zu verstehen. Durch sein Werk in uns, die Mittheilung seines Charakters, werden wir erlöst, indem sein Leben ein Theil unserer Natur wird. Nach James Stuart, Principles of christianity kann Gottes Zorn, so lange Sünde besteht, zwar nicht aufhören, also auch Leiden und Tod nicht. Aber mit dem Ertragen des Leidens und Todes durch Christus und die Gläubigen ist die Sünde als lebendiges Princip in der menschlichen Natur entfernt und der Friede mit Gott hergestellt. Endlich bespricht *M.* noch die Versöhnungslehre von Simon und Cochran (JB. IX, 423). *M.* selbst nimmt ohne strenge Aequivalenz die Versöhnung des göttlichen Zorns durch Christi stellvertretenden Tod an, auf Grund deren der hl. Geist uns mit Gott versöhnt. — *Welch* will nicht dogmatisch, sondern schriftgemäss lehren, dass zwischen der ein für alle Mal und schlechthin für Alle vollbrachten Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit und individueller redemption, welche von Reue und Glauben abhänge, zu unterscheiden sei. Wenn auch der Geist Reue und Glauben schaffe, so geschehe es doch nicht magisch ohne unseren Willen und nicht unwiderstehlich. Sonst geneigt, milde die

objective Versöhnung abschwächende oder leugnende Theorien zu beurtheilen, behandelt er Ritschl unsanft, weil er nicht die Schriftlehre, sondern sein subjectives Bewusstsein vortrage. — *Woodbridge* hebt den Werth der Menschheit Christi zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit hervor, insofern er als Mensch auf den göttlichen Zorn gegen die Schuld eingeht und die Gottverlassenheit voll in der Sünde der ganzen Welt empfindet. Er litt für uns den geistlichen Tod und brachte so für die Welt das Sühnopfer und vertritt uns. Das Kreuz sei der Mittelpunkt, die Citadelle der Kirche. — *Schultze* bespricht Steinmeyer's Beiträge zum Verständniss des Johanneischen Evangeliums V. — Der übersetzte Aufsatz von *Schöberlein* bespricht kurz Anselm, dessen Standpunkt ihm zu juridisch ist, während Grotius die innere Nothwendigkeit des Todes Christi fallen lasse, Schleiermacher zwar das Juristische überwunden habe, aber zu wenig das Recht und zu einseitig die Liebe betone und eine objective Versöhnung nicht kenne. Nach *Sch.* zürnt Gott der Sünde, weil seine Liebe sich selbst behauptet, und unser Schmerz über die Sünde ist Theilnahme an Gottes Zorn; sofern Gottes Liebe in der Naturordnung reagirt gegen das Böse, straft er. Aber dadurch ist seine Liebe nicht aufgehoben; er leidet mit dem Sünder, ganz besonders in der Incarnation. So wird die Liebe zum stellvertretenden Leiden für den Sünder; indem Gott sich in den Sünder mitleidend versetzt, versöhnt er den Sünder. Nicht auf die Quantität des Leidens, nicht auf das äussere Thun, sondern auf das göttliche Mitleid mit unserer Sünde kommt es an. Von Satisfaction will Sch. deshalb nichts wissen, sondern nur von expiation. — *Foster* (vgl. JB. IX, 422) behandelt die Lehre der Neuenglandtheologen von der Versöhnung, die dem Hugo Grotius verwandt ist, Jonathan Edwards, J. Smalley, N. Strong, St. West, N. Emmons, E. Griffin, C. Burge, N. Taylor, Ch. Finney. Sie betonen das Wohlwollen Gottes für die Welt, das er durch seine Vergebung beweist, welche dadurch möglich ist, dass er an Christus zeigt, wie er sein Gesetz, sein moral governement aufrecht erhält. Zugleich ist die Erlösung für Alle genügend. — *Kuehl* giebt eine biblisch-theologische Untersuchung, betont die Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes durch Christi Tod als Bussprincip für die Menschen; da Gott voraussah, dass Christi Tod das wirksamste Mittel für die Sinnesänderung sein würde, konnte er ihm Heilsbedeutung beilegen, da damit den Forderungen der göttlichen Heiligkeit Genüge geschieht. — *Sturhahn* vertheidigt die Beck'sche Rechtfertigungslehre biblisch und dogmengeschichtlich. Rechtfertigung ist Gerechtmachung und Glaube ist das rechte Grundverhältniss zwischen Gott und Mensch. Rechtfertigung und Wiedergeburt fallen zusammen. Solle die Rechtfertigung Cardinallehre sein, so müsse sie einen Geistesact Gottes enthalten, durch den mit der Gewissheit der Sündenvergebung zugleich die Erneuerung, die Wiedergeburt als Anfang eines neuen Lebens gesetzt sei, müsse durch sie auch das sittliche Leben principiell und organisch begründet sein. — *E. Boehl*, der sich hier nicht zum ersten

Mal über Rechtfertigung ausspricht, behandelt zuerst die Rechtfertigungslehre zur Zeit Melanchthon's und nach ihm, dann die biblische Lehre. Endlich redet er von den „Relationen der Rechtfertigungslehre“ und bespricht ihr Verhältniss zum Urstand, Erbsünde, heil. Geiste, Incarnation, Wiedergeburt, Prädestination, Heiligung, zur Lehre vom alten und neuen Menschen, zum Leben der Gerechtfertigten. Er will die streng juridische Imputationstheorie consequent durchführen, die er für die melanchthonische hält. Weil Gott die Erbsünde, welche uns zugerechnet werden musste, Christo zugerechnet hat, kann uns die Gerechtigkeit Christi zugerechnet werden. Die unio mystica ist für *B.* naturalistisch, Osiander's Einwohnen Christi in uns verwerflich. Alles ist auf die Zurechnung gestellt, die wir im Glauben aneignen sollen. Effectiv gerecht werden wir in diesem Leben nicht. Nur dadurch sind wir dem Gesetz entnommen, dass an die Stelle jeder effectiven Gerechtigkeit stets die zugerechnete treten kann, so dass im Voraus jedes Unrecht gesühnt ist und wir uns nur dessen bewusst zu werden brauchen. Entgegengesetzte Ansichten sollen entweder pantheistisch oder deistisch, physisch oder pelagianisch sein. *B.* bemerkt nicht, dass diese Art von Glauben an äussere Zurechnung ein rein äusserlicher Glaube ist, und dass er nach vorchristlicher Art das Sittlich-Religiöse gänzlich unter juristische Kategorien bringt. Auch das sieht er nicht, dass der Zweck der Rechtfertigung nur in der religiös-sittlichen Vollendung des Menschen liegen kann. Seine juristisch-gesetzliche Auffassung vom Glauben vertritt er mit grosser Selbstgewissheit; die Exegese trägt vielfach den Charakter juristischer Spitzfindigkeit, die systematische Darstellung reiht eine Anzahl von Abschnitten in willkürlicher Ordnung lose aneinander.

d) Heilsstand und Schrift.

Bastide, la notion salutiste de la sanctification (RTh. 1—48). — *Skinner*, fatherhood of God (PrRR., April, 210—226). — † *Cone*, Salvation Boston. 100. — *Meinhold*, der hl. Geist. III, 228. Leipzig, Deichert Nachf. ℳ 2,50. — *Reichel*, der seligmachende Glaube (ChrW. 39, 900—903). — *P. D.*, wie werde ich des Glaubens gewiss? (ChrW. 925. 949. 971. 996. 1020). — *E. H(aupt)*, die Stellung des evang. Christen zur hl. Schrift (ib. 570. 594. 618. 642. 667. 693. 717. 739).

Bastide betont die Wiedergeburt zum christl. Leben, das Wachsthum in der Heiligung, die in der gegenwärtigen Kirche zurückgestellt sei. Uebertriebenes Hervorkehren der Heiligung, damit verbunden die Meinung, schon am Ziel zu sein, sei der Rückschlag gegen diese Zurückstellung. Der Heiligung stehe die doppelte Meinung entgegen, man könne sie doch nicht erreichen und man sei schon am Ziele. Es komme auf ein besonnenes Heiligungsstreben an, auf Grund des Bleibens in Christo durch den Glauben und den hl. Geist nach Phil. 3, 12. — *Skinner* kämpft gegen die von Brooks,

the influence of Jesus, ausgesprochene Ansicht, dass Gott auf Grund des natürlichen Verhältnisses der Menschheit zu ihm ihr Vater sei. Als physische, intelligente, moralische Menschen sind wir vielmehr Kinder Adams, nicht Gottes. Gott und Mensch sind durch eine unendliche Distanz, der Sünde insbesondere, geschieden. Nur gegen den Sohn sei Gott Vater, der Welt gegenüber sei er Schöpfer. Vater werde er nur durch die gänzlich supernaturale Offenbarung des Sohnes Gottes, durch seine Menschwerdung und Erlösung. Durch diese unaussprechlichen Mysterien erhalten wir Antheil an Gottes Vaterschaft, indem wir Brüder der zweiten Person der Trinität und Söhne der ersten Person derselben durch Adoption werden. Hat uns der Vater adoptirt, so sendet er die dritte Person der Trinität, um uns den filial instinct and spirit mitzutheilen. So nimmt Gott uns in gerechter Weise in sein Haus auf und nun haben wir alle Privilegien der Kinder, haben Theil an Gottes Liebe, ja an Gottes Natur, an der Schönheit und Herrlichkeit des Sohnes Gottes, an seiner Freiheit, so dass alle Dinge uns zum Besten dienen. Die Lehre von Gottes Allvaterschaft zerstöre die Lehre von der Sünde, Strafe, Satisfaction, Versöhnung, Gerechtigkeit und Souveränität Gottes. Adam war auch nicht Gottes Kind, bevor er fiel; nur auf supernaturalem Wege, durch Christus werden wir Kinder Gottes. Dieser stark gespannte Supernaturalismus muss die Adoption fast unter den Gesichtspunkt eines donum superadditum stellen. — *Meinhold* betont die Wirksamkeit des Geistes, der eine persönliche Kraft sei, an dem Einzelnen; in der gratia praeveniens und operans, indem er bei der Rechtfertigung eine auf den Einzelnen gerichtete schöpferische Thätigkeit ausübe, ebenso in der gratia cooperans, indem der Geist auch bei der Entwickelung des inneren Menschen individuell thätig sei. — *Reichel* unterscheidet drei Formen des Glaubens, die beiden ersten: Fürwahrhalten der Schriftwahrheiten, sowie Christo und den Aposteln glauben, sind die Grundlagen für die dritte, die vertrauensvolle Hingabe an Gott und Christus. — *P. D.* führt aus, dass die Frage nach der Gewissheit des Glaubens im Verhältniss zur modernen Weltanschauung eine eminent praktische sei, und ist im Ganzen eine zustimmende Anzeige der Schriften Hermann's, besonders des Verkehrs des Christen mit Gott. Gegen *Haupt* macht *D.* besonders geltend, dass der historische Christus der Grund des Glaubens sei, während *H.* hervorgehoben hatte, dass es vor Allem auf die Glaubenserfahrung des Evangeliums ankomme und erst von dieser Glaubensgewissheit aus das Historische religiösen Werth gewinnen könne. Jesus macht nach *H.* Eindruck nicht als vergangener, sondern als Gegenstand gegenwärtiger Erfahrung; weil Gott mich ergriffen hat, ich das Evangelium als Wahrheit erfahren habe, ist es werthvoll, gleichgültig, ob ich es durch die Schrift oder auf andere Weise erfahren habe. Nur für den, der diesen Glauben hat, wird auch die Schrift eine Auctorität, weil er das Heilswort in ihr erfährt; ja, die Schrift als Ganzes soll so als Heilswort Gottes erfahren werden. Wenn von

der Schrift als Lehrnorm die Rede sei, so sei damit die Schrift als Ganzes ihrem religiösen Werthe nach gemeint, wenn sie richtig interpretirt werde. Es ist schwer zu sehen, wo da anders die Auctorität bleibt als bei den Auslegern.

Noesgen, Wesen u. Umfang der Offenbarung nach dem N. T. (BG., Oct.-Novbr.-Dec., 377—388. 413—432. 449—461). — *Mead*, supernatural Revelation. 469. New-York, Anson & Randolph. — *Fisher*, the Nature and Method of Revelation. — † *G. Schepelern*, Skrift og tradition. 42. — † *Horton*, Inspiration and the Bible; an inquiry. X, 256. New-York, Datton. — *Nerling*, Bemerkungen gegen den Aufsatz: „Ueber das Menschliche an d. hl. Schrift“ (MNR., Jan., 14—25). — *Schilling*, von der Inspiration d. hl. Schrift (ib. Febr., 106—116). — *v. Nolken*, Gegenbemerkungen zu den Bemerkungen von Nerling (ib. Mai, 242—255). — *Hoerschelmann*, Glaube oder Erfahrung (ib. Febr.-März, 116—123). — *Zahn*, das inwendige Wort (BG., Febr., 69—87). — † *Jacobsen*, der Religionsunterricht u. d. neueste Kritik (Zschr. f. d. ev. Religionsunterricht 131—137). — † *Loeber*, die gesicherten Ergebnisse d. Bibelkritik. 3. A. 29. Gotha, Schloessmann. ℳ —,60. — *Bolliger*, das Schriftprinzip der protest. Kirche, einst, heute u. in d. Zukunft. 103. Aarau, Sauerländer. — *C. F G. Heinrici*, Schriftforschung und Schriftauctorität. 31. Marburg, Elwert. ℳ —,60. — *Hanne*, das innere Wort (PrK. 1197 f.). — *Schlatter*, die Kirche u. d. negative Kritik (EK. No. 25. 26). — *Holtzheuer*, die Schrift enthält nicht das Wort Gottes, sondern ist das Wort Gottes (ib. No. 41. 42).

Noesgen versucht, aus den Aussagen der einzelnen neutestamentlichen Zeugen und ihrem inneren Verhältniss die richtige christliche Anschauung von der Offenbarung zu gewinnen im Gegensatz zu einer dogmatischen Construction derselben und betont, dass Offenbarung nur eine von Gott selbst und eigens gewirkte Kundmachung über seinen Willen, also ein Correlat nicht seines schöpferischen, sondern seines erlösenden Thuns sei. Der Culminationspunkt der Offenbarung ist Christus, der seiner ganzen Person und seinem Wirken nach die Offenbarung Gottes in Person sein wolle, nicht bloss Religionsstifter. Nach Christi Hingang tritt der Geist an die Stelle des Wirkens Jesu, aber in völliger Abhängigkeit von dem erhöhten Herrn. Da alle Offenbarung in Christus ihren Mittelpunkt hat, auch die alttestamentliche nur auf ihn abzielt, so gehört es zum Wesen der Offenbarung, dass sie in all ihren Theilen zusammenstimmt. Und zwar gehören Wort- und Thatoffenbarung zusammen, und nur so kann der Zweck aller Offenbarung, die Herstellung der liebenden und beseligenden Gotteserkenntniss im Menschengeschlechte erreicht werden. Er polemisirt stark gegen die einseitige Hervorhebung der Wortoffenbarung, die nur in ihrer inneren Einheit mit der Thatoffenbarung verstanden werden könne, welche aber nicht bloss auf Wunder und Weissagung, sondern auf die gesammte Person Christi zu beziehen sei. In Christus sei nicht bloss eine neue Weltanschauung erschienen, auch handle es sich nicht bloss um „die Meinung und Schätzung Jesu von dem, was sich in seinem Ergehen als Gottes Gesinnung und Weltzweck dargestellt hat als ein Muster für unsere Erfassung des letzteren“, sondern Gottes Wesen und Gesinnung sind in ihm kund geworden. Gottes

Offenbarung durch Wunder ist nicht mit der Thatoffenbarung zu identificiren, sie gehen auch der Wortoffenbarung nicht ebenbürtig zur Seite. Die Wortoffenbarung in der Schrift ist geschichtlich und zeitlich bedingt; aber eben damit haben wir ein reich gegliedertes und mannigfaltig sich ergänzendes Document des neutestamentlichen Offenbarungszeugnisses, welches in Christus seinen Mittelpunkt hat. — *Mead* spricht über Grund und Ursprung des theistischen Glaubens, ursprüngliche Offenbarung, christliche Offenbarung, Wunder, Verhältniss des Christenthums zum Judenthum, über Inspiration, Schriftauctorität und die Grenzen der Bibelkritik. *M.* behandelt die Probleme feinsinnig und mit gründlicher Berücksichtigung der Literatur in besonnenem und mildem Geiste. Die Schrift ist ihm nicht unfehlbar; ihre Unfehlbarkeit nütze auch nichts, da die Interpretation der Schrift nicht unfehlbar sei, da es eine unfehlbare Regel der Interpretation nicht giebt, diese auch vergeblich wäre, wenn sie nicht unfehlbar angewendet würde. Ein vollkommenes Buch für unvollkommene Menschen sei gänzlich unnütz. Auf die Lehre von der Inspiration legt er geringes Gewicht, da man die einzige Bedeutung der Bibel, alle wesentlichen Lehren der geoffenbarten Religion festhalten könne, ohne Anerkennung eines exceptionell-supranaturalen Einflusses auf die Schriftsteller; die heutigen Christen haben noch dasselbe Recht wie Clemens, Origenes, einzelne Bücher als kanonisch anzuerkennen oder zu verwerfen. Diese Zugeständnisse hindern den Vf. indess nicht, zu behaupten, dass die Schrift Offenbarung enthalte, ja zu sagen, dass der Kanon mit dem Christenthum stehe und falle, natürlich der Kanon überhaupt, nicht jede einzelne Schrift des Kanon. — *Fisher* schreibt der Schrift den Werth von Urkunden über das Gottesreich zu, deren Schriftsteller, wenn auch nicht infallibel, so doch in Bezug auf die wesentliche Natur des Evangeliums vor Missverständnissen durch den hl. Geist bewahrt sind; insbesondere in Bezug auf die Zukunft des Reiches sagt er, dass die Berichte von Christi Reden durch eine subjective Anticipation der Schüler tingirt sein können und Christus selbst nur grosse Wendepunkte in der Entwickelung seines Reiches angedeutet habe. — Der Streit in den Ostseeprovinzen dreht sich um die Frage, ob die Basis des Glaubens rein objectiv sei. *Nerling* betont die Objectivität des Glaubens, der auf der Schrift ruhen müsse. Die „Schrift Gottes“ sei objectiv; die Begründung des Glaubens auf Erfahrung genüge nicht, weil die objectiven Lehren nicht Gegenstand der Erfahrung seien. Zwischen der Offenbarung in der Geschichte und in der Schrift sei so zu unterscheiden, dass in ersterer Gott der Sünde erlaube, seine Allmacht zu durchbrechen, während in der Schrift die Sünde nicht die Macht habe, die Offenbarung durch wirkliche Irrthümer zu verdunkeln. Auf Grund davon, dass Einzelnes sich als Gottes Wort am Herzen erwiesen habe, sei der Glaube an alle Schriftworte als Gottes Wort zu fordern; der Glaube komme dieser Forderung nach. — *Hoerschelmann* wendet ein, dass solcher Glaube nur Fürwahrhalten sei. Der Glaube habe Stufen

und die höchste Stufe des Glaubens sei mit der Erfahrung gegeben. Mit der Wiedergeburt sei zwar auch die Schriftwahrheit erfahren; aber weiter, als die Erfahrung reiche, könne man die Inspiration nicht ausdehnen. Das Uebrige könne man vorläufig nur für Gottes Wort halten. Wo Meinungsverschiedenheit sei, habe man sich doch an die Erfahrung zu halten, ob das Infragestehende zu dem Wesentlichen passe oder nicht; nur dürfe man nicht ausser Acht lassen, dass das gläubige Bewusstsein noch sündig sei. — *v. Nolken* betont ebenfalls die Erfahrung, aber nicht die Erfahrung der subjectiven Wiedergeburt wie H. mit Frank, sondern die Gotteserfahrung. Wahr ist etwas, weil ich es erfahre, nicht weil es die Schrift sagt. Wenn man an der Inspiration zweifelt, kann man sich nicht auf die Schrift, sondern auf die Erfahrung berufen; wenn man dagegen den eigenen Gnadenstand bezweifelt, muss man sich an die Schrift halten, das Wort sei Mittel, um die Erfahrung zu machen. Uebrigens komme es dabei vor Allem auf die Grunderfahrung an, die von Erfahrnissen zu unterscheiden sei. Während also *Nerling* eine rein objective Basis des Glaubens sucht, macht *Hoerschelmann* die Einheit des Glaubens mit der subjectiven Erfahrung der Wiedergeburt geltend, *Nolken* mehr die subjectiv-objective Gotteserfahrung. — Wenn die beiden letzten dabei die Auctorität der Schrift aufrecht erhalten wollen, ohne die Kritik zu berühren, so betont *Schilling*, da nur für die Bekehrten das Wort inspirirt sei, welche die Erfahrung gemacht haben, so könne auch nur von ihnen festgestellt werden, was kanonisch sei, und zwar nach dem wesentlichen Inhalt. Denn wenn die Schrift nur durch den erfahrenen Inhalt sich als inspirirt erweist, so muss man von diesem Inhalt aus sie auch verstehen und beurtheilen. — *Schlatter* hebt hervor, dass die negative Kritik ihren Grund in der negativen Stellung zu Gott habe; aber es gebe eine neutrale Zone des natürlichen Lebens auch in der Schriftforschung, in welcher gemeinsame Arbeit Aller möglich sei. Die negative Kritik trenne Natur und Gott und behalte nur den natürlichen Verlauf in der Hand. Man solle zwar nicht beide vermischen, sondern das Natürliche und Göttliche unterscheiden. Aber wie man durch Gott, wenn man ihn anerkennt, zur Schrift komme, so komme man durch die Schrift auch zu Gott; denn sie knüpfe an die Reue und den Glauben, die in uns angelegt sind, durch Vorhalten des Gesetzes und Christi. So gewinnen wir ein positives Verhältniss zur Schrift, wenn wir durch moralische Erfahrung, durch Vermittelung des Gewissens ihren Inhalt verstehen und uns aneignen. — *Heinrici* scheint den Rückgang auf die Schrift zum einzigen Princip des Protestantismus zu machen, wobei er Wort Gottes und Schrift kaum auseinander hält. Demgemäss kommt ihm Alles auf die rechte Schriftforschung an, damit die Schrift auf die rechte Weise die entscheidende Auctorität in allen Glaubens- und Lebensfragen sein könne. Wie die Geschichte beweise, enthalte die Schrift Alles, was zur Erbauung, d. h. „einer zuverlässigen Aneignung alles Offenbarungsgutes und zur christlichen Gestaltung aller

Lebensverhältnisse“ nothwendig ist. Es komme auf objective Erforschung ihres Inhaltes an, darauf, dass man sie nicht nach eigenen Ideen beuge. Man soll vielmehr die Schrift aus der Schrift erklären. Nur so setze man keine selbstgeschaffene Auctorität über die Schrift. In den Grundfragen der Glaubensgewissheit sei für unbefangenes Forschen die Antwort der Schrift unzweideutig. Hingegen seien andererseits sowol geschichtliche Nachrichten als auch Aufschlüsse über bestimmte wichtige Fragen des Glaubens und der Sitte lückenhaft und unbestimmt. Da sei ernsteste Prüfung nothwendig; innerhalb der Schrift sei zu scheiden und zu unterscheiden, damit die eigentlichen Fundamente der christlichen Wahrheit erkannt werden. Das soll die wissenschaftliche Arbeit leisten. Das sei nur möglich, wenn man sich mit Congenialität in den Inhalt versetze. Die Bibel sei die Sammlung der hl. Urkunden, welche die Geschichte der Offenbarungen in der Menschheit enthalten. Die sicheren Ergebnisse der Schriftforschung, welche durch entscheidenden grammatischen und historischen Beweis gewonnen sind, und durch Congenialität mit dem Schriftinhalt richtig verstanden werden, sollen auch für die Praxis fruchtbar gemacht werden. Man könnte hier doch fragen, ob man die Freiheit des Protestanten nur auf die Schriftforschung beschränken könne, ob nicht der Glaube als lebendiger und gegenwärtiger, der Schrift gegenüber selbständiger sei, als *H.* zugiebt, nicht bloss in der Kritik, sondern auch in der Ausgestaltung des Dogma und der Sitten, und ob sich dies nicht auch durch die Geschichte beweisen liesse. *H.* sagt an einer Stelle, dass der Schriftforscher „die Wahrheit des Wesens der Bibel durch seine Arbeit wissenschaftlich erkennen will“. Da wird zweierlei vermischt. Man kann versuchen, den Inhalt der Bibel historisch zu erkennen; die „Wahrheit des Wesens der Bibel“ hingegen kann wissenschaftlich nur erkannt werden durch eine Lehre über die Bibel, die nicht mehr bloss historisch ist. Die Exegese ist und bleibt eine rein historische Wissenschaft. Ob der Inhalt der Schriften wahr sei, namentlich in wissenschaftlichem Sinne wahr sei, ist keine historische Frage mehr, man müsste denn den ganzen Inhalt der Bibel als nur historisch bezeichnen. — ***Bolliger*** versteht unter dem Schriftprincip den Grundsatz, dass die Schrift allein Norm und Richtschnur unserer religiösen Ueberzeugungen und alleinige Auctorität und letzte Quelle in Glaubenssachen sei. Zunächst sucht er zu zeigen, dass sowol Luther als Zwingli nicht dieses Schriftprincip, sondern das Geistesprincip als letztes Princip gehabt hätten und nur, um der katholischen Auctorität der Kirche eine andere gegenüberzustellen, und um dem schrankenlosen Subjectivismus entgegenzutreten, dem Schriftprincip im obigen Sinne Raum verstattet haben. In der weiteren Entwickelung sei das Geistesprincip der Reformatoren von Wenigen weitergetragen, während die Orthodoxie das Schriftprincip einseitig, aber in consequenter Theorie durchführte, indem man eine Reihe Postulate für die Schrift aufstellte und diese Postulate als wirkliche Beschaffenheiten der Schrift nahm. Diese

orthodoxe Position sei der biblischen und philosophischen Kritik zum Opfer gefallen. Auch die perspicuitas der Schrift sei Illusion, wie die vielen protestantischen Kirchen und Richtungen auf das Deutlichste beweisen. Trotzdem habe man, wenn auch in verschiedenem Maasse, an der Schrift als Quelle und Norm des christlichen Glaubens auch für die Gegenwart festgehalten. Aber es sei hier ein Widerspruch: wolle man über die Schrift richten, so könne sie nicht Auctorität sein. Es taugen die historischen Documente nicht zum Fundament einer Dogmatik, welche feststellen soll, was heute gilt und unserer Ueberzeugung entspricht. Durch die Kritik habe man die auctoritative Basis verloren und befinde sich nun in der Gegenwart in den mannichfachsten Formen in der Skepsis. Das Schriftprincip habe auch praktisch üble Frucht getragen, Uneinigkeit, da die Schrift selbst verschiedene Standpunkte habe; die katholische Kirche stehe besser, da sie eine lebendige gegenwärtige Auctorität habe. Das Volk habe bisher die Schrift für Wahrheit gehalten, und nun suche man dasselbe theils von der esoterischen Lehre der Fehlbarkeit der Schrift fern zu halten, theils wende es sich ab, da es doch davon erfahre. Daher haben die Secten Erfolg. Das Schriftprincip mache die Predigt ohnmächtig, weil sie auf fremde Auctorität sich stütze, statt Selbsterfahrenes zu geben. Kurz die moderne Menschheit sei dem Protestantismus entfremdet. Eben daher fordert er, dem Schriftprincip abzusagen. Die Gegenwart fordere eigene Erfahrung und als Interpreten derselben das Denkvermögen, den Verstand. Es müsse das Geistesprincip, welches die Kritik der Bibel übernehme, auch den Aufbau des Dogma zu Stande bringen. Die Schrift soll nur die Bedeutung behalten, uns productiv anzuregen, „als der classische Ausdruck davon, wie in den Bahnbrechern und Anfängern unseres Glaubens dieser Glaube Gestalt gewann, und wir werden an ihrem Feuer unsere Seele entzünden“. Während H. das Schriftprincip, durch wissenschaftliche Schriftforschung gemildert, allein geltend macht, hebt *B.* ebenso einseitig allein das Erfahrungs-, das Geistesprincip als das entscheidende hervor. — *Hanne* giebt einen Bericht über die Arbeit des holländischen Theologen Maronier, das innere Wort, welche die Reformationszeit besonders daraufhin untersucht, dass von den freien Täufern auf das innere Wort das Gewicht gelegt sei, das Princip des immanenten Geistes, und spricht im Ganzen Ansichten aus, wie Bolliger.

e) Kirche und Sacramente.

† *Lewis*, Sound doctrine and christian ritual. — † *Maclaren*, the Unity of the Church and Church union. — † *Schepelern*, Om Kirken Kjoebenhavn. — *Kemmler*, der Kindertaufe Recht und Kraft. 80. Stuttgart, Buchhlg. d. Ev. Gesellsch. M —,50. — † *Gore*, Roman Catholic Claims. Second Ed. — *Ehlers*, das neue Testament u. die Taufe. 46. Giessen, Ricker. M 1. — *Kuyper*, Tractat d. Sabbath. — *F.*, vom hl. Abendmahl (EK. No. 39).

Gore hebt hervor, dass die Einheit mit Christus nur durch die Einheit mit der sichtbaren Kirche möglich sei. Die Einheit der Kirche soll zwar Einheit des Geistes sein, des inwendigen Lebens. Dieses aber hängt ab von den äusseren Mitteln der Kirche, weshalb auch auf die rechte Lehre grosses Gewicht gelegt wird. — Entgegengesetzt bekämpft *Maclaren* die Uniformität in der Kirche und will statt dessen mehr brüderliche Liebe in den Vordergrund stellen. — Ebenso hebt *Lewis* hervor, der christl. Glaube sei nicht Bekenntniss, sondern Vertrauen, das in der Liebe wirkt; für die persönliche Heiligkeit sei ein formulirtes Dogma gleichgiltig. Den Intellectualismus und das Gewichtlegen auf Institutionen bekämpft er. Es ist beachtenswerth, dass der Streit um Bekenntniss und Dogma auch in den Kirchen engl. und franz. Zunge (vgl. o. No. II, No. III b), wie in Deutschland im Gange ist. — *Kemmler* geht gegenüber den von ihm hart angelassenen „Sectirern", welche eine Kirche von Heiligen wollen, von der pädagogischen Kirche aus, welche mit Wort und Sacrament ausgestattet ist; diesem pädagogischen Interesse soll auch die objective Bedeutung der Taufe entsprechen. In Bezug auf die Kindertaufe nimmt er eine unbewusste Wiedergeburt, d. h. Einpflanzung eines neuen Lebensgrundes, sowie persönliche Zueignung der sündenvergebenden Gnade an. Gerade die Kindertaufe zeige, dass man sich nicht auf den eigenen Glauben verlassen solle; die Kinder haben den Wesensgrund des Glaubens, auf dem sich der Glaube weiter entfalten könne. Die Taufgnade bedürfe nicht der Ergänzung durch die Confirmation. *K.* weiss die Kindertaufe nur um den Preis der katholisirenden Zurückstellung des Glaubens gegen die objective Gnade zu retten. — *Ehlers* dagegen will die Taufe nur das Sinnbild der Wiedergeburt sein lassen; nicht ist die Wiedergeburt an die Taufe, sondern die Taufe an die Wiedergeburt gebunden; sie ist der liturgische Act der Aufnahme in die Gemeinde, in welcher der Geist Christi wirksam ist. Wer in eine solche Gemeinde hineingeboren ist, auf die der König des Gottesreiches reinigend einwirkt, der erscheint auch prädestinirt zur Theilnahme am Gottesreich und ist, getauft oder nicht, unter die Zucht des Geistes gestellt. Der sinnbildliche Ausdruck für dieses thatsächliche Verhältniss ist die Taufe. Er giebt zu, dass die Kindertaufe nicht absolut nothwendig sei, dass ein Kind in einer Mennonitengemeinde nicht weniger unter der Gnade aufwachse, als ein lutherisches. Aber die Kindertaufe sei für eine Volkskirche sehr wünschenswerth und da sachentsprechend, wo thatsächlich eine christianisirte Gemeinschaft die Bürgschaft für christliche Erziehung übernehme „und zu der Hoffnung berechtige, dass der Glaube in den Kindern werde geweckt und gestärkt werden". — *Kuyper* bezeichnet das Sabbathgebot als allgemeingiltiges, in dem Rhythmus der Siebenzahl der Natur des Menschen entsprechendes. Der Gehorsam gegen das Gebot, welches bezwecke, dass der Mensch sich auf seine ewige Bestimmung besinne und nicht im Zeitlichen untergehe, soll nicht als

ein verdienstliches Werk geübt werden; er will zwar Ruhen der bürgerlichen Geschäfte, aber protestirt gegen Superstition in Werkheiligkeit. Freilich setzt er hinzu, dass Jeder auch das, was er für unschuldig hält, meiden soll, um seinen Bruder nicht zur Sünde zu verleiten. — *F.* vertritt eine streng realistische Abendmahlsauffassung; wir empfangen „himmlische Substanz“; „ein sacramentliches Eintreten des Fleisches Jesu in uns findet statt“.

f) Eschatologie (Dämonologie).

† *Jewett*, the Person and kingdom of Satan. — *Längin*, die biblischen Vorstellungen vom Teufel. VI, 97. Leipzig, Wigand. *M* 1,50. — † *Hovey*, biblical Eschatology. — † *Elizabeth Phelps*, the Stroggle for immortality. — *Le Conte*, the natural grounds of belief in a personal immortality (AR. 1—13). — † *Hibbard*, Eschatology. 360. New-York, Hunt & Eaton. — † *Oehler*, wie wird es nach dem Tode sein? 22. Reutlingen, Ensslin. — *Freer*, les Fondements de la doctrine chrétienne de l'immortalité (RThPh., Juli, 394 f.). — *Bruston*, l'enseignement de Jésus sur son retour (RThPh., Juli, 344 f.). — *H. Sommer*, der christliche Unsterblichkeitsglaube. 2. A. 26. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. *M* —,40. — *Atzberger*, die christliche Eschatologie. XV, 383. Freiburg, Herder. *M* 5.

Jewett erkennt an, dass wir dämonischen Mächten unterworfen seien; so fasst er die Besessenheit. Die Lehre vom Satan ist ihm ein wesentlicher Theil von Christi Lehre. Doch soll die Dämonologie nicht die Freiheit aufheben. Tugend wie Laster gehen vielmehr hervor aus dem freien Willen; wenn Gott moralische Wesen wollte, musste er die Möglichkeit der Sünde zugeben. — *Längin* verfolgt die Entwickelung der Vorstellung vom Teufel im A. und N. T. Der Satan im Buch Hiob sei nur himmlischer Staatsanwalt, in der Chronica werde er zum Anstifter von Bösem; die Vorstellung vom Teufel als gefallenem Engel an der Spitze von bösen Geistern sei unter persischem Einfluss in der jüdischen Apokalyptik. Jesus habe wahrscheinlich diese Vorstellung getheilt, aber den Sinn auf das Sittliche gelenkt; Paulus stecke tief im Engels- und Teufelsglauben, erkläre ihn aber für armselige Anfangsgründe; für ihn sei die Macht der christusfeindlichen Gewalten gebrochen. Eine Verpflichtung dogmatischer Aneignung dieses Glaubens bestehe nicht, nachdem derselbe so viel Unheil angerichtet, wie *L.* in seiner Schrift „Religion und Hexenprocess“ dargethan. Der Kern des Teufelsglaubens sei das durch eine lange Geschichte in der Menschheit eingewurzelte und organisirte Böse. *L.* bemüht sich mehr den historischen Verlauf dieser Vorstellungen zu beschreiben und auf ihre Schädlichkeit hinzuweisen, als ihre innere Unhaltbarkeit zu zeigen und sie psychologisch zu erklären. — *Phelps* vertheidigt den Glauben an die Unsterblichkeit durch Hinweis auf das Gesetz des Ueberlebens des Fähigsten, das auch für das spirituelle Leben gelte. — *Le Conte*

zeigt, dass der Mensch allein die Fähigkeit habe, die eigenen Seelenzustände zu beobachten. Die Alles durchdringende göttliche Energie, welche wir Naturkräfte nennen, individualisirt sich im Lauf ihrer Evolution so lange, bis sie im Menschengeist vollkommene Individualität erreicht hat. Die Stufenentwickelung vollzieht sich vom Physikalischen zum Chemischen, Leben, Bewusstsein, Selbstbewusstsein und für jede vorhergehende Stufe ist die folgende ein neues. Ebenso erreicht nun die selbstbewusste Seele durch ihre Entwickelung Unsterblichkeit. Denn die gesammte Entwickelung müsse ein Ende, ein Ziel haben; ohne Unsterblichkeit sei der ganze Process ziellos. Mit dieser Evolutionstheorie will er den Theismus verbinden. Der gesammten Entwickelung liege zu Grunde die Thätigkeit des persönlichen Gottes, und da wir als Personen an seiner Natur Theil haben, haben wir auch an seiner Unsterblichkeit Theil. Der Glaube an Unsterblichkeit sei allgemein und liege in der menschlichen Natur. Gott könne nicht der Natur des Geistes, nicht dem, was Postulat des Geistes sei, Widersprechendes wollen. Gegen Comte's Menschheitsgeist macht er geltend, dass das Ideal der Humanität in der Persönlichkeit liege; man müsse Gottes Art, in den Gesetzen der Natur zu wirken, mit seiner Geistigkeit vereinigen. Der Mensch aber sei Gottes Bild und als solcher unsterblich. — *Hovey* lehnt die Möglichkeit der Bekehrung im Jenseits ab, ebenso eine nur geistliche Auferstehung, ebenso den Seelenschlaf, lehrt bewusstes Leben nach dem Tode und die Seligkeit frommer Heiden. — *Bruston* will in den Zukunftsreden die Parusie Christi von seiner Wiederkunft in Herrlichkeit unterscheiden, die der Zerstörung Jerusalems folge. Die Parusie sebst sei unbestimmt. — *Freer* giebt die Ansicht von Schultz über die Unsterblichkeit, wie dieser sie in seiner Schrift: Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit 1861 dargethan hat, und druckt einen Brief ab, in welchem sich Schultz noch zu der conditionalen Unsterblichkeit auf Grund der Glaubensgemeinschaft mit Christus bekennt und die natürliche Unsterblichkeit leugnet. — *Sommer* sucht zu zeigen, dass die Zweifel der naturwissenschaftlichen Forschung gegen den Unsterblichkeitsglauben zu seiner Widerlegung nicht ausreichen. Wissen könne man nichts über das Jenseits; aber man habe ein gutes Recht, die Unsterblichkeit zu glauben. Das Bewusstsein unserer sittlichen Bestimmung spreche für den Unsterblichkeitsglauben, der uns aber zur Verklärung und Förderung unserer irdischen Aufgabe dienen solle. So wenig wir wissen könnten, wenn wir uns in einen präexistenten Zustand versetzen, wie Gott es machen würde, Leib und Seele im Diesseits zu verbinden, so wenig könne unser Nichtwissen über das Jenseits ein Grund der Leugnung der Unsterblichkeit sein. — *Atzberger* behandelt die biblische Eschatologie und sucht in der Gottesoffenbarung über Eschatologie einen stufenweisen Fortschritt. Im Grunde findet er im alten Testament dieselbe Engel- und Dämonenlehre wie

im neuen; im neuen Testament die Lehre vom Fegfeuer, wenn auch nicht gerade mit voller formeller Evidenz ausgesprochen. Insbesondere beschäftigt sich der Verf. mit der jüdischen Eschatologie zur Zeit Jesu. Der Hauptsache nach findet *A.* in der Bibel die Gedanken der katholischen Dogmatik wieder, wenn er auch mit Umsicht verfährt.

Literatur zur Ethik

bearbeitet von

Dr. **Johannes Marbach,**
Superintendent in Eisenach.

I. Historische Arbeiten.

E. Melzer, Goethe's ethische Ansichten. VII, 44. Neisse, Graveur (auch PrK. 39, 887 f.). ℳ —,50. — *H. Goitein*, der Optimismus u. Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. VIII, 111. Berlin, Mayer & Müller. ℳ 2,40. — † *S. Coit*, die ethische Bewegung in der Religion. Uebers. von G. v. Giżycki. III, 227. Leipzig, Reisland. ℳ 3. — *Herm. Schultz*, die Beweggründe zum Handeln in dem vorchristlichen Israel (StKr. H. 1.). — *F. W. D. Krause*, die Kant-Herbart'sche Ethik. IV, 159. Gotha, Thienemann. ℳ 1,80. — *G. Geil*, System von Schiller's Ethik nach des Dichters philosoph. Abhandlungen. Strassburg, Heitz. ℳ —,80. — *O. Veeck*, über L. Büchner's natürl. Weltordnung u. seine darauf gebaute Moral etc. (PrK. 15, 337—345; 16, 367—372; 17, 395—404).

An historischen Untersuchungen ist im Jahre 1890 wenig an den Tag gekommen. Es sind meistens kleinere Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften, wie in der literarischen Uebersicht erwähnt ist. *Melzer's* „Goethe's ethische Ansichten" ist eine klare Darstellung, die dem Gegenstand Gerechtigkeit widerfahren lässt. — *Goitein* liefert eine interessante Arbeit über den Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. — Die Kant-Herbart'sche Ethik wird von *Krause* sachgemäss behandelt. — *Veeck* zeigt treffend die Unhaltbarkeit einer auf den Materialismus gebauten Morallehre.

II. Systematische Arbeiten.

Th. Ziegler, sittliches Sein u. sittliches Werden. VII, 151. Strassburg, Trübner. ℳ 2,50. — *Henry Drummond*, das Beste in der Welt. 71. Bielefeld, Velhagen & Klasing. ℳ 1. — † *V. Cathrein*, Moralphilosophie. I. Bd. Allgem. Moralphil. XV, 522. Freiburg, Herder. ℳ 7,50. — *A. Splittgerber*, die Sünde wider den hl. Geist. 67. Gütersloh, Bertelsmann. ℳ 1. — *Guy de Bremond d'Ars*, la vertu morale et sociale du christianisme. IV, 438. Paris, Perrin

& Cie. fr. 3,50. — *Ed. Grimm.* Frömmigkeit u. Sittlichkeit (PrK. 11, 241—252). — Wir und das Beste in der Welt. 73. Leipzig, Fr. Richter. *M* 1. — *J. Naumann,* Grundzüge der evang. Sittenlehre. VIII, 50. Leipzig, Teubner. *M* 1. — † *O. Richard Löber,* das innere Leben. XXXVI, 366. Gotha, Schloessmann. *M* 6. — *K(atzer),* ethische Fragen (ChrW. No. 1—9). — *J. Clarissa,* von der weiblichen Seele. 64. Kaiserswerth 1889, Buchhdlg. der Diacon.-Anstalt. *M* —,60.

„Sittliches Sein und sittliches Werden" hat *Th. Ziegler* eine Sammlung von fünf Vorträgen, die vor einem Kreise gebildeter Männer in Frankfurt a. M. gehalten wurden, genannt und zugleich dieselbe als Grundlinien eines Systems der Ethik näher bestimmt. Mit diesem Büchlein will der Vf. weder erbauen noch bekehren, sondern vielmehr nur belehren und aufklären über schwierige Probleme der Ethik, und das geschieht in klarer, verständlicher Weise. Gleichwol würden die Vorträge, wie sie jetzt vorliegen mit den Anmerkungen und Registern auch dem Gelehrten und Forscher nützlich sein. Der erste Vortrag hat „Aufgabe und Methode der Ethik" zum Gegenstand, worauf ein historischer Ueberblick über die Entwickelung der Ethik als Wissenschaft gegeben wird. In dem zweiten Vortrag, der von der Entstehung des Sittlichen handelt, wird Sitte und Sittlichkeit so zu- und widereinandergestellt, dass nothwendig die Frage erhoben werden muss, was ist denn nun eigentlich sittlich? Das führt zu der weiteren Frage nach dem Wesen des Sittlichen und nach einem Maasstabe dafür. Damit beschäftigt sich der dritte Vortrag. Nach kritischer Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ansichten wird der objective Maasstab, an dem sich messen lässt, ob eine Handlung, zunächst ganz losgelöst und isolirt für sich, gut sei oder nicht, in dem Princip der allgemeinen Wohlfahrt gefunden, hierauf weiter ausgeführt und gegen Missverständnisse gesichert. Der subjective Maasstab entzieht sich der menschlichen Beobachtung, wobei über Motive, Willensfreiheit, Charakter etc. einsichtsvoll gehandelt wird. In den beiden folgenden Vorträgen wird die praktische Seite, die Aufgaben des praktischen Lebens, dargestellt. Es wird geredet von Tugend und Pflicht, von den Gütern und dem höchsten Gut. Wichtige Dinge werden besprochen: die sog. Adiaphora, Tanz, Theater etc. klar und verständnissvoll. Die sittliche Beurtheilung des Selbstmords und die kirchliche Behandlung des Selbstmörders, der berechtigte Todschlag, die Nothlüge etc. finden eine eingehende Besprechung, die Beachtung verdient. Das höchste Gut wird zunächst als ein Problem hingestellt, und wenn gesagt wird, die Wohlfahrt Aller ist das höchste Gut, so wird es als ein Ideal bezeichnet, das nie erreicht wird, nie erreicht werden kann, aber glauben müssen wir, dass es vorwärts geht in der Welt, unmerklich zwar und langsam, glauben, dass das Gute im Kampf ums Dasein als das Stärkere sich erweist und dem darum der Sieg gebührt. In diesem Glauben liegt die Aufmunterung zum sittlichen Wirken und macht das Leben der Menschheit von Generation zu Generation immer inhaltreicher und werth-

voller. Es sind nur skizzenhafte Bemerkungen, die wir den gehaltvollen Vorträgen entnommen haben, aber diese sind selbst nur Grundlinien eines Systems der Ethik, die weitere Ausführung und Füllung verlangen. — Eine sinnige Abhandlung, welche in einer deutschen feinen Ausgabe vorliegt, hat *Henry Drummond* über das Beste in der Welt (das summum bonum) verfasst. Was dasselbe sei, ist eine durch alle Jahrhunderte hindurchgehende Frage und in was all (Glückseligkeit, Genuss, Gesundheit etc.) ist die Antwort darauf gefunden worden. Der Vf. sagt: die Liebe. Indem diese als das Beste in der Welt gepriesen wird, fährt der Vf. mit diesem vielsagenden und vieldeutigen Wort nicht in gefühliger Weise im Blauen herum, sondern er giebt der Liebe eine sichere Grundlage, die er in dem 1. Brief an die Cor. c. 13 findet. Von dieser klassischen Stelle aus wird nachgewiesen, dass die Liebe von allen neutestamentlichen Schriftstellern als das Höchste und Köstlichste über Alles gestellt wird. Im Einzelnen wird dies nach der gegebenen Grundlage vortrefflich gezeigt; zuerst im Gegensatz zu anderen preiswerthen Fähigkeiten: Beredtsamkeit, Glaube etc. „Warum ist die Liebe grösser als der Glaube? Weil das Ziel mehr ist als der Weg dahin". Weiter wird der Liebe Inhalt dargestellt. Es sind gewöhnliche Dinge, ganz einfache Tugenden; es ist gleichsam das Farbenspectrum der Liebe; es sind Dinge des alltäglichen Lebens, nicht ferne Ideale der unbekannten Ewigkeit. Aber so wenig aus der Mischung aller Farben Licht entsteht, so wenig aus allen diesen Tugenden Liebe. Wohl wird ein Mensch dadurch tugendhaft, aber das Beste gewinnt er dadurch nicht. Die Liebe ist eine Wirkung und die Ursache dieser liegt in dem Wort: „Wir lieben, denn er hat uns zuerst geliebt". In dem letzten Theil „Der Liebe Lobpreis" wird in geistvoller und erfahrungsgemässer Weise ausgeführt, dass die Liebe, während sonst Alles, auch das Edelste vergeht, nimmer aufhört. Es ist unmöglich, aus dem reichen Inhalt Auszüge zu geben: es ist ein schöner Beitrag zu der Frage nach dem undogmatischen Christenthum und zugleich zu dem Wesen der christlichen Ethik. Von dem Büchlein wurden in England 180,000 Exemplare verbreitet, in der deutschen Ausgabe vielleicht an 40,000 Exemplare. Wir wünschen demselben die weiteste Verbreitung. — Würdig schliesst sich an den Drummond'schen Tractat der eines deutschen Verf.'s, welcher in „Wir und das Beste in der Welt" die „Wir" in das Auge fasst und deren Verhalten und Verhältniss zur christlichen Liebe darstellt. An den neun Farbenstrahlen der Liebe, welche Drummond mehr theoretisch beschreibt, zeigt der deutsche Verf. die praktische Seite. Scharfe Beobachtung des Lebens, Tiefblicke in die geheimsten Regungen des Herzens, lassen diese Abhandlung zu einer rechten Bussmahnung werden, welche zur thätigen Umwandlung des Herzens und des Lebens treibt. Wenn auch der Vergleich der beiden Büchlein mit Maria und Martha, der angewendet wurde, nicht zutreffend ist, so gehören beide doch zusammen, wie ein innig verbundenes Schwesternpaar, und sollten

daher beide gleich liebevoll aufgenommen werden. — In „Grundzüge der evang. Sittenlehre“ bietet *Julius Naumann* ein Lernbuch für die Schüler der oberen Klassen höherer Schulen dar. Verf. beklagt mit Recht die Vernachlässigung der Sittenlehre in den höheren Schulen, doch hat es an Lehrbüchern dafür nicht gefehlt, es sei nur an die Arbeiten von Heinrich Palmer und Gustav Schmidt erinnert. Freilich ist *N.s*' Lernbuch anders gearbeitet, und zwar zum Vortheil des Gegenstandes und des Zweckes. Die ethischen Begriffe und Verhältnisse sind kurz und durchsichtig erklärt und werden mit gut gewählten Bibelstellen belegt. Alles ist durchweht vom Geiste der Bergrede, daher eine ebenso milde wie reine Beurtheilung: ein für höhere Schulen vortreffliches Lehr- wie Lernbuch. — *Splittgerber* schreibt über die Sünde wider den heiligen Geist und erklärt die Lehre davon als einen der schwierigsten Gegenstände der christlichen Erkenntnisslehre. Darin mag der Verf. mit dem Mönch in Lessing's Nathan Recht haben, wenn derselbe sagt: ...... „Das ist die Sünde, die aller Sünden grösste Sünd' uns gilt, nur dass wir, Gott sei Dank, so recht nicht wissen, worin sie eigentlich besteht“. Unabsichtlich bestätigt der kurze geschichtliche Ueberblick über die verschieden geltend gemachten Meinungen das zuletzt von dem Mönch Gesagte. *Sp.* will daher den schwierigen Gegenstand auf's Neue untersuchen, indem er, wie er sagt, zu dem alten lutherischen Standpunkt zurückkehrt und durch neue Gründe die alte Annahme zu erweisen sucht, dass die Sünde wider den hl. Geist die Verstockungssünde der Wiedergeborenen ist, da aus Schrifterklärung allein die Schwierigkeit der Frage sich nicht lösen lasse. Damit ist zur Genüge gesagt, welchen Inhalt die Schrift erwarten lässt. Verf. geht dabei einen sehr umständlichen Weg. Anstatt vor Allem den Gehalt des hl. Geistes darzustellen, woran diese Sünde erkannt werden könnte, verbreitet sich Verf. über den Begriff der Wiedergeburt, um dann die Entwickelung und Steigerung der Sünde vor und nach der Wiedergeburt in biblisch-psychologischer Weise darzulegen. Historische Beispiele am Schluss sollen die Sünde wider den hl. Geist als die Verstockungssünde des Wiedergeborenen beweisen, aber es wird damit nichts bewiesen. Kann doch diese Sünde überall vorkommen, bei Wiedergeborenen und solchen, die es nicht sind, bei Getauften und Ungetauften, bei Christen und Nichtchristen. Besteht doch nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle Matth. 12, 31. 32 die Sünde wider den hl. Geist in dem absichtlichen Sichverschliessen gegen die Wahrheit und das Widerstreben wider sie und die sie vertreten. Das wäre mit geschichtlichen Beispielen aus alter und neuer Zeit leicht zu belegen. — In „Von der weiblichen Seele“ will *Clarissa* eine Art Seelen- und Sittenlehre im Kleinen für das schwächere Geschlecht darbieten. Die erste Abtheilung mit der Ueberschrift Wesensgestalt und Wesensgrund behandelt in scharfer und sinniger Weise den Unterschied des Männlichen und Weiblichen. Bei Mitgabe und Aufgabe werden die natürlichen Eigenschaften der jungfräulichen Seele

besprochen, um die Aufgabe zu zeigen, diese entweder niederzuhalten oder in ein verklärtes Licht zu bringen, wozu dann im dritten Theil die Mittel und Hilfsmittel angegeben werden. Die Abhandlung liest sich angenehm und enthält viel Schönes und Richtiges. Nur die dogmatische Voraussetzung und pietistische Behandlung ist gar naiv und kindlich. Dass die schlechten Eigenschaften des Weibes ihren Ursprung in der Rippe des Mannes haben, von dem sie genommen, ist ein solcher pietistischer Scherz. Verf. findet die eigentliche Erfüllung des weiblichen Berufs im Diakonissendienst, für den zu gewinnen die Abhandlung geschrieben ist. — Von katholisch-kirchlichem Standpunkt behandelt *Bremond* die moralische und sociale Tugend, d. i. Vortrefflichkeit des Christenthums unter dem Nachweis, dass dasselbe die reinste Quelle aller Menschenrechte und allein fähig sei, dem Volke die wahre Freiheit zu geben. Der gehaltvolle erste Theil (S. 1—114) stellt als die eigentliche Tugend des christlichen Princips die christliche Liebe dar und führt solches in schöner Sprache durch, wobei die wichtigsten Zustände und Verhältnisse des Lebens eingehend besprochen werden. Ein zweiter Theil (S. 117—213) bespricht die Hindernisse für das Christenthum, um dann im dritten Theil das Gesagte an Frankreich im 19. Jh. nachzuweisen. Es ist ein doppelter Geist, der Frankreich beherrscht, ein guter und ein böser, deren Einfluss auf die Franzosen, ihre Regierung, Parteien, Adel, Bürger u. s. w. wie auf die Literatur gezeigt wird. Ergreifend ist der Zustand dessen geschildert, der nach dem „Warum" des Lebens forscht; seine Heilung liegt in der Liebe zur Wahrheit. Aber welche Wahrheit? Es ist die der römisch-katholischen Kirche. „Wir glauben fest an das Gesetz des Fortschritts, auch in der Metaphysik und der Theologie, wie es das Oberhaupt der kath. Kirche, Leo XIII., ausgesprochen hat". „Sociabilité!" ist der Maasstab der Fortentwickelung im Staat und im Universum. Vom Protestantismus sagt der Verf., dass er den entgegengesetzten Geist des Christenthums entfesselt habe, also den Geist des Individualismus. Während dem Verf. die kath. Kirche die grösste moralische Autorität des Universums ist, hält er die protestantische für gar keine Kirche; sie ist ihm überhaupt nicht viel mehr als Nichts, kaum noch eine philosophische Schule, aber keine Religion mehr. Das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes hat aus dem Katholicismus eine wunderbare Kraft für die christliche Civilisation gemacht. Es ist das grösste Glück, dass dem Geiste der Liebe durch das Dogma der Unfehlbarkeit eine Wirksamkeit gegeben ist, die sie früher nicht hatte! Nur Rom ist die Freiheit als Vertreter des ewigen Gesetzes der Liebe; die „graue Schwester" ist dem Verf. die Incarnation der Wahrheit der neuen Zeit. Von hier aus erhalten die ersten Theile des Werkes erst das rechte Licht. Es wird hier über die edelsten Güter der Menschheit so schön geredet, dass man ihm Beifall schenken muss. Wenn das moralische und sociale Leben, wenn überhaupt der Fortschritt der Menschheit auf das Christenthum gegründet und gerade darin

die Vortrefflichkeit der christlichen Religion erkannt wird, so kann man dem Verf. eines Büchner'schen Aufbaues der Moral gegenüber nur zustimmen. Wenn wir endlich erfahren, dass alle diese Güter, dass die Freiheit der Völker, die Menschenrechte etc. in der Unfehlbarkeit des Papstes ihre Schranke haben, wenn Christenthum nichts anderes ist als die römisch-katholische Kirchenlehre, so hat dagegen die protestantische Wissenschaft ihr abweisendes Urtheil geltend zu machen.

Druck von Appelhans & Pfenningstorff in Braunschweig.